

كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال

للقاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد

دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)
ص.ب: ٩٤٦، بيروت - لبنان

دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)
ص.ب: ٩٤٦ ، بيروت - لبنان

مجموعة من الكتب التي تعنى بالدراسات الفلسفية وقد ظهرت تباعاً عن هذه الدار 

ابو نصر الفارابي ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمَين
قدّم له وحققه الدكتور البير نصري نادر

ابو نصر الفارابي ، كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة
قدّم له وحققه الدكتور البير نصري نادر

من رسائل اخوان الصفاء وخلاّن الوفاء
جمعها وقدّم لها وحقّقها الدكتور البير نصري نادر

من مقدّمة ابن خلدون
تحقيق الدكتور البير نصري نادر

الإمام أبو حامد الغزالي ، القسطاس المستقيم
قدّم له وذيّله واعاد تحقيقه استناداً الى مخطوطي الاسكوريال وقسطوني
الأب فكتور شلحت اليسوعي

كتاب اثبات النبوات لأبي يعقوب اسحق السجستاني
تحقيق عارف تامر

أبو نصر الفارابي ، كتاب السياسة المدنية
حققه وقدّم له وعلّق عليه الدكتور فوزي متري النجّار

الفارابي ، كتاب الملّة ونصوص أخرى
حقّقها وقدّم لها وعلّق عليها الدكتور محسن مهدي

التوزيع : **المكتبة الشرقية** ، ساحة النجمة ، ص. ب. ١٩٨٦ ، بيروت — لبنان


كتاب
فصل المقال



كتاب فصل المقال

وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال

للقاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد

قدم له وعلق عليه

الدكتور ألبير نصري نادر

من اساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانية

الطبعة الثانية

دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)

ص.ب: ٩٤٦، بيروت - لبنان

التوزيع : المكتبة الشرقية ، ساحة النجمة ، ص. ب. ١٩٨٦ ، بيروت ، لبنان

تمهيد

لقد بقي كتاب « فصل المقال » وكتاب « الكشف عن مناهج الادلة » لابن رشد مجهولَين مدى العصر الوسيط اللاتيني وفي العصر الحديث، الى ان ظهرت في ميونخ لاول مرة سنة ١٨٥٩ طبعة مللر Müller لهذين الكتابين مع ذيل لاولها يعرف بعنوان «الضميمة».
واعتمدت هذه الطبعة على مخطوط الاسكوريال رقم ٦٢٩ حسب قائمة كاسيري المعروفة بعنوان : Casiri : *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis* — Madrid 1760-1770 — 2 vol. I, 184. = N° 632 du Catalogue *Hartwig Derenbourg « Les manuscrits arabes de l'Escurial »*, Paris 1884, 2 vol. I, p. 437.

وظهرت طبعة ميونخ هذه (وهي تشمل « الفصل » و« المناهج » و « الضميمة ») تحت عنوان : *Philosophie und Theologie von Averroes* herausgegeben von Marcus-Joseph Müller — Munich 1859.

ثم ترجم مللر الى الالمانية هذه المقالات الثلاث ، ونشرت الترجمة في ميونخ سنة ١٨٧٥ ، بعد وفاته ، تحت ذات العنوان الذي ظهرت به المقالات العربية الثلاث .

— ثم طبعت هذه الرسائل الثلاث في القاهرة — المطبعة العلمية ، سنة ١٣١٣ هـ / ١٨٩٥ م تحت عنوان «كتاب فلسفة ابن رشد» . وهو ترجمة جزء من العنوان الالماني ، اذ ان الطبعة المصرية معتمدة على الطبعة الالمانية .

— وظهرت بعدها في القاهرة — مطبعة الآداب — سنة ١٣١٧ هـ / ١٨٩٩ م طبعة بعنوان « فصل المقال » فيها « الفصل » و « الضميمة » ، معتمدة ايضاً على الطبعة الالمانية .

وفي سنة ١٣١٩ هـ / ١٩٠١ اعيد طبع كتاب « فلسفة ابن رشد » في المطبعة الحميدية في القاهرة ، وهو يشتمل على « الفصل » و« الضميمة » و« المناهج » .

وفي سنة ١٩٠٥ نشر المستشرق ليون غوتييه ، في الجزائر ، ترجمة فرنسية لكتاب « فصل المقال » ، بدون النص العربي ، مع بعض التعليقات ، والمقارنة بين مخطوط الاسكوريال الذي نشره مللر والطبعات المصرية الثلاث المعتمدة هي ايضاً على طبعة

مللر ، مع بعض التحريف والتعديل البسيط جداً . — وقد ظهرت هذه الترجمة الفرنسية في مجموعة نشرت بمناسبة مؤتمر المستشرقين الرابع عشر عنوانها :

Recueil de Mémoires et de textes. (ص ٢٦٩ — ٣١٨) وعنوان الترجمة :

Accord de la religion et de la philosophie اي التوفيق بين الشريعة والفلسفة .

— واتضح ان المخطوط (المزعوم) الذي يذكره بروكلمان في :

Geschichte der arabischen Litteratur — Weimar 1898, 2 vol. I, p. 461, No I.

لا وجود له ، بل كان بروكلمان في الواقع يشير ، دون ان يعلم ، الى طبعة في القاهرة لكتاب « فصل المقال » معتمدة على طبعة مللر .

— ثم ظهرت في القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ / ١٩١٠ م طبعة ثانية (المطبعة الجمالية) لكتاب « فلسفة ابن رشد » وهو عبارة عن « الفصل » و« الضميمة » و « المناهج » .

— وفي سنة ١٩٤٢ نشر غوتييه ، في الجزائر ، الطبعة الثانية لترجمته الفرنسية ومعها النص العربي ومقدمة وتعليقات وشروحات عديدة . واعتبر هذه الطبعة العدد الاول لسلسلة بعنوان : Bibliothèquc arabo-française (Direction H. Pérès).

— ثم ظهرت في القاهرة طبعة جديدة لكتاب « فصل المقال » — مطبعة الشرق الاسلامية ، ولكن بدون تاريخ ، وفيها « الفصل » و« الضميمة » .

— وفي سنة ١٩٤٨ ظهرت في الجزائر الطبعة الثالثة لترجمة غوتييه الفرنسية ، ومعها النص العربي ، وهي لا تختلف بشيء يذكر عن الطبعة الثانية .

— واخيراً ، في سنة ١٩٥٩ ظهرت طبعة الدكتور جورج فضلو الحوراني ، في ليدن (مطبعة بريل) بعنوان : « كتاب فصل المقال » ، وهي معتمدة على :

اولاً — مخطوط المكتبة الاهلية بمدريد Biblioteca Nacional — Madrid ، الذي كتب عام ٦٣٣ هـ / ١٢٣٥ م ورقمه ٥٠١٣ في قائمة المكتبة الاهلية ، بخط محمد بن محمد بن احمد بن عبد الملك بن حادر ، ولم يطلع مللر على هذا المخطوط ، ولكن ذكره درنبرغ H. Derenbourg في *Les manuscrits arabes de l'Escurial* (Paris 1884) I, p. 437 et II, p. XIX.

ثانياً – مخطوط الاسكوريال ، ورقمه ٦٣٢ في قائمة درنبرغ H. Derenbourg *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, I, p. 437. ويرجع تاريخ نسخه الى سنة ٧٢٤ هـ / ١٣٢٣ م .

ثالثاً – ترجمة عبرية لكتاب « فصل المقال » ترجع الى العصر الوسيط وتوجد منها اربع نسخ : اثنتان في ليدن وواحدة في اكسفورد وواحدة في باريس . – ويرجع عهد هذه الترجمة الى اواخر القرن الثالث عشر او اوائل الرابع عشر الميلادي . (وقد اوضح الدكتور حوراني ذلك في مقدمته) .

. . .

فما ننشره هنا لا يأتي بجديد بالنسبة الى كل هذه الطبعات التي ترجع في الواقع الى مخطوطين اثنين ، اذا قمنا بهذه الطبعة فذلك لتمكين طلابنا من الرجوع الى نسخة عربية تكون في متناولهم : مع شروحات للنص الاصلي وتعليقات عليه توضح، قدر المستطاع، ما غمض فيه .

لقد بدأنا بترجمة عربية للمقدمة الانكليزية التي وضعها الدكتور جورج حوراني لطبعته النقدية لهذا الكتاب.

ثم اوردنا نبذة موجزة عن حياة ابن رشد وآثاره ، واوضحنا موقفه كشارح لارسطو، وذكرنا نزعة التوفيق التي تميز بها .

وبعد ذلك اتينا بمقدمة تحليلية لكتاب « فصل المقال » و« الضميمة » اوضحنا في فقراتها اهم النقط التي ذكرها ابن رشد في رسالته هذه مع ما جاء في ذيلها المعروف باسم « الضميمة » .

اما فيما يتعلق بالاختلافات بين المخطوطات (مخطوط الاسكوريال ومخطوط المكتبة الاهلية ، ومخطوط الترجمة العبرية) فقد رمزنا بحرف « ا » الى مخطوط الاسكوريال ، وبحرف « م ا » الى مخطوط المكتبة الاهلية بمدريد . ولم نؤكد الا على الفوارق البارزة، مهملين الفوارق التي تدل على سهو بسيط من قبل الناسخ او التي لا تؤثر على معنى الكلام تأثيراً واضحاً . – وجعلنا هذه الفوارق في الهوامش . – وفي الحواشي جمعنا التعليقات والشروحات التي استطعنا ان نجمعها توضيحاً للمعنى . ومن هذه التعليقات ما اتى به الدكتور حوراني او المستشرق غوتييه، وقد اشرنا الى تعليقاتهما بحرف (ح) للاول وبحرف (غ) للثاني .

البير نادر

ترجمة مقدمة الدكتور جورج فضلو الحوراني

كُتب كتاب « فصل المقال » عام ٥٧٥ هـ / ١١٧٩ – ١١٨٠ م ، او قبل هـذا التاريخ . ولقد اوضح م. الونزو M. Alonso في كتابه :

Teologia de Averroes. (Madrid-Granada, 1947), pp. 47-79. صحة هذا التاريخ وصحة نسبة الكتاب الى ابن رشد .

كان الكتاب متداولاً ، في نسخه العربية ، مـدة تقرب من القرنين (بعد تاريخ تحريره) . وبعد ذلك اخذت تتداوله الايدي في ترجمـة عبرية وذلك لعدة قرون ، الى ان اصبح نسياً منسياً ، في الشرق وفي الغرب .

ولكن في عام ١٨٥٩ نشر مللر M.J. Müller في ميونخ هذا الكتاب ، فاثار اهتماماً بين طلاب الفلسفة العربية . وتلا ذلك طبعة في القاهرة ، لم يذكر اسم ناشرها . وظهرت بعدها طبعة غوتييه L. Gauthier في الجزائر . وكل هذه الطبعات كانت معتمدة على المخطوط الوحيد المحفوظ في مكتبة الاسكوريال والـذي يرجع تاريخه الى عام ٧٢٤ هـ / ١٣٢٣ – ١٣٢٤ م .

ولكن يوجد مخطوط آخر لهذا الكتاب ، وهو المخطوط المحفوظ في المكتبة الاهلية في مدريد ، ويرجع تاريخ نسخه الى عام ٦٣٣ هـ / ١٢٣٥ – ١٢٣٦ م . وما يبرر طبعتي هذه للكتاب هو أنها معتمدة على هذين المخطوطين وقد رجعتُ ايضاً الى الترجمة العبرية، وذلك بمساعدة الدكتور نورمن غلب Dr. Norman Golb وكانت النتيجة انني استطعت ان ادخل عدداً كبيراً من التصحيحات على النص المطبوع . كما واني قسمت الكتاب فقرات وذكرت بعض الحركات (التشكيل) .

فصل المقال

العنوان الكامل لهذا الكتاب هو على الارجح :

« كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ».

وقد اوضحنا صحة هذه القراءة في ملاحظة خاصة « ا ».

ان رقم مخطوط المكتبة الاهلية في مدريد هو ٥٠١٣ ، حسب قائمة المكتبة الاهلية . والقسم الاول والاكبر من هذا المخطوط خاص بكتاب ابن رشد في الطب وعنوانه « **الكليات في الطب** » ، وفي آخر المخطوط يوجد « فصل المقال » فقط بدون « الضميمة » ولا « المنهاج » . وذكر في نهاية النسخة بعد فصل المقال جزء من تاريخ نسخها وهو ٢٩ ربيع الثاني ٣٠٠٠ (الواضح من التاريخ الآحاد ولكن العشرات غير واضحة تماماً ولكنها ايضاً ٣) ولحسن الحظ ذُكر التاريخ في نهاية « كتاب الكليات » وهو ربيع الاول سنة ٦٣٣ ﻫ ، وهكذا يكون قد انتهى الناسخ من نسخ « فصل المقال » في الحادي عشر من كانون الثاني سنة ١٢٣٦ م . وذكر اسم الناسخ ايضاً ، وهو محمد بن محمد بن احمد ابن عبد الملك بن خادر .

يقع كتاب « فصل المقال » في مخطوط المكتبة الاهلية في ٧ صفحات ، في كل صفحة ٢٧ سطراً ؛ بخط صغير مغربي . لقد اهملها الناسخ عن عدة حروف وكلمات ، وفي بعض الاحيان سها عن سطر او اكثر من سطر . وما عدا ذلك فانه استنسخ الكتاب – على ما يبدو لي – بكل امانة ، بدون تحريف ولا محاولة لتحسين او توضيح ما كان يقرأ او يستنسخ . ان هذه الميزة ، بالاضافة الى قرب تاريخ المخطوط من تاريخ تأليفه (كتبت هذه النسخة ستين سنة بعد تأليف الكتاب) تجعلنا نوجه اهتمامنا الى هذا المخطوط . ولقد فضلت هذا المخطوط – مخطوط المكتبة الاهلية – على مخطوط الاسكوريال في ١٤٠ موضعاً ، وفي اغلب هذه المواضع كانت قراءة هذا المخطوط اوضح ومعقولة اكثر مما جاء في مخطوط الاسكوريال ، كما انها اقرب الى اسلوب ابن رشد . وفي باقي المواضع كنت افضل مخطوط المكتبة الاهلية لاقدميته وللائمته .

لم يطلع مللر على مخطوط المكتبة الاهلية هذا ، وكذلك لم يطلع عليه ناشر النسخة العربية في القاهرة . وكان درنبرغ H. Derenbourg اول من ذكر وجود هذه النسخة في *Les manuscrits arabes de l'Escurial* — Paris, 1884 I, p. 437, II, p. XIX. كما وانه ذكرها ايضاً في : Homenaje à D. Francisco Codera (Saragossa 1904) p. 588.
ومن المدهش ان غوتييه الذي اهتم بكتاب فصل المقال في النصف الاول من قرننا هذا لم يرجع الى تلك النسخة . وفي مقدمته للطبعة الثانية للكتاب عام ١٩٤٢ يذكر صعوبات

المواصلات التي نتجت من الحرب (ص ٥) وانه اعتقد ان هذه النسخة التي يذكرها الونزو Alonzo لا تستحق الاهتمام ، لذلك رجع الى نشرة مللر المعتمدة على نسخة الاسكوريال .

ومخطوط الاسكوريال هو تحت رقم ٦٣٢ في قائمة H. Derenbourg : *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, I,p. 437. ويتضمن المخطوط : فصل المقال ، والضميمة ، والمناهج ، ومؤلفات في المنطق وما بعد الطبيعة (حسب هذا الترتيب) . وتاريخ الانتهاء من نسخ « المناهج » مذكور في آخر الكتاب ، وهو ٢٢ ربيع الاول سنة ٧٢٤ هـ / ١٣٢٣ — ١٣٢٤ م) بالضبط ٢٥ نيسان سنة ١٣٢٤ م . واسم الناسخ ممحي ، ولكن المكان الذي كتب فيه المخطوط فهو المريا Almeria .

اما مخطوط الاسكوريال فان « فصل المقال » يقع في ١٨ صفحة ، كل صفحة ١٥ سطراً بخط مغربي . وبالرغم من بقع الماء والحبر فان الخط واضح بوجه عام . والناسخ اعتنى بعمله ، محاولاً ان يجعل المخطوطات التي استنسخ منها واضحة ، وان يصحح لغتها العربية (توجد بعض التصحيحات على الهوامش ، وانها على كل حال تفيد النص).

وهكذا يسد مخطوط الاسكوريال الفجوات الموجودة في مخطوط المكتبة الاهلية ، وفي بعض الاحيان يوضح معناه. ولكن التعبير الحقيقي للنص الاصلي فُقد في مواضع عديدة، اما عن طريق ناسخ مخطوط الاسكوريال او من سبقه . وبمقارنة المخطوطين لا نستطيع ان نصل الى نتيجة قاطعة . ثم انه سقطت بعض الكلمات في مخطوط الاسكوريال.

يستعمل ناسخ مخطوط الاسكوريال الخط السميك في بداية الفقرات وفي التقسيمات، مثلاً « الاول » ، « الثاني» . وهذا الاسلوب يتفق مع التقسيم الحديث للفقرات، مما يدل على فهمه الموضوع الذي يستنسخه. لذلك احتفظت بذات الحروف السميكة في بداية الفقرات وللدلالة على التقسيم . ومن الجائز ان يكون ابن رشد نفسه قد استعمل هذه الطريقة في كتابته الاصلية .

ان مخطوط المكتبة الاهلية اسبق عهداً من مخطوط الاسكوريال ، لذلك لا يمكن ان يكون مخطوط المكتبة الاهلية نُقل عن مخطوط الاسكوريال ، ثم ان هناك عدة فقرات في مخطوط الاسكوريال غير واردة في مخطوط المكتبة الاهلية . ولكن بالرغم من ذلك فان المخطوطين ليسا مستقلين تماماً الواحد عن الآخر ، اذ ان بعض الاخطاء

الاملائية مشتركة فيهما . فمن الجائز ان يكون كلا المخطوطين نُقل عن مصدر واحد اما مباشرة ، واما عن طريق مخطوطات اخرى مفقودة .

ويلاحظ انه توجد على هامش مخطوط الاسكوريال تصحيحات تتفق مع مخطوط المكتبة الاهلية ، وذلك في حالة وجود الاختلاف في النص بين المخطوطين ، مما يدل على ان ناسخ مخطوط الاسكوريال راجع نسخته على مخطوط المكتبة الاهلية او على مخطوط آخر اسبق من مخطوطه هو ولكنه اقرب من مخطوط المكتبة الاهلية .

ان الطبعة الحالية معتمدة على نسختين مصورتين (ميكروفلم) للمخطوطين ، ارسلتا الي عن طريق المكتبتين الاسبانيتين . ولما كان لكل واحد من هذين المخطوطين قيمته في ذاته وبالنسبة الى المخطوط الآخر ، كان من العبث تفضيل الواحد على الآخر واعتباره المقياس الاساسي . لذلك اعتبرتهما في مستوى واحد وذكرت في الهوامش ما رجحته الافضل ، فقدمته على الآخر .

وتوجد لدي نسخة فوتوستات لمخطوط آخر عن « فصل المقال » و « المناهج » و « الضميمة » ، رقمها : حكمة ١٣٢ المكتبة التيمورية في المكتبة الاهلية في القاهرة. ولكن اتضح ان هذه النسخة ما هي الا نسخة حديثة لطبعة مللر بما فيها من اخطاء .

وقد جاء في قائمة مخطوطات نظام الدين :

Catalogue of Arabic manuscripts in the Salar Jang Collection, I (Hyderabad, Andhra Pradesh, 1957). انه يوجد مخطوط تحت رقم : الهيات $\frac{١٣٦}{١}$ بعنوان « كتاب فصل المقال » الخ ... ، ولكن ما هو مذكور في اول الكتاب وآخره يدل على ان هذا المخطوط خاص « بالمناهج » لا « بفصل المقال » .

وتوجد ترجمة عبرية لـ « فصل المقال » يرجع عهدها الى العصر الوسيط . وهي توجد ، كاملة او جزئية ، في اربع مخطوطات : مخطوطان في ليدن ، وواحد في اكسفورد ، وواحد في باريس . — وربما ترجع هذه الترجمة الى نهاية القرن الثالث عشر او اوائل القرن الرابع عشر . وقد نشرها غلب N. Golb تحت عنوان :

« *The Hebrew translation of Averroe's Fasl al-maqâl* ». *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 25 (1956), pp. 91-113, and 26 (1957), pp. 41-64. يعرض غلب في مقدمته تفاصيل عن المخطوطات ، ويذكر قيمة الترجمة ،

ويقول ان هذه الترجمة حرفية للغاية ، وفي بعض المواضع لا تؤدي المعنى العربي تماماً .
وهكذا رد غلب زعم شتينشنيدر M. Steischneider في كتابه : *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, (Berlin, 1893), p. 278. القائل ان هذه الترجمة (العبرية) امينة جداً ، بوجه عام ، ولو انها ليست حرفية . وقد اعتمد المترجم على مخطوطي المكتبة الاهلية والاسكوريال (اي على نسخ طبق الاصل منهما).

واني اشكر الدكتور غلب جزيل الشكر لانه امدني بما يقرب من خمسين حالة تختلف فيها قراءة الترجمة العبرية عن تعليقاته هو ، الامر الذي ساعدني في بعض المواضع لتوضيح النص العربي عند مقارنته بما فهمه المترجم . ويلاحظ ان في اغلب الحالات التي يختلف فيها مخطوط المكتبة الاهلية بمدريد عن مخطوط الاسكوريال يجاري المترجم ما جاء في مخطوط المكتبة الاهلية .

كما واني استفدت ، بلا شك ، من الطبعات السالفة لهذا الكتاب والتعليقات عليه.

ان اسبق طبعة حديثة له هي طبعة مللر ، بعنوان : *Philosophie und Theologie von Averroës*, (Munich, 1859). لقد اضطر مللر ان ينجز عمله بسرعة ، فاعتمد على مخطوط الاسكوريال فقط ، فجاءت طبعته محترمة ، يستحق الثناء عليها. ثم ادخل عليها تحسينات ، فيما بعد ، وتصحيحات في مقدمة النص وتعليقات على الترجمة الالمانية لهذا الكتاب ايضاً بعنوان : *Philosophie und Theologie von Averroës*, (Munich, 1875).

ثم منذ عام ١٨٩٥ اخذوا ينشرون في القاهرة عدة طبعات لهذا الكتاب ، دون ذكر اسم الناشر ، وكل هذه الطبعات معتمدة على طبعة مللر . ولقد رجعت الى احدى هذه الطبعات ، وهي احدثها عهداً وبعنوان : « فلسفة ابن رشد » (القاهرة — بدون تاريخ الطبع — مطبعة الرحمانية) ، وفيها تحسين بسيط بالنسبة الى طبعة مللر ، ولكنّ فيها ايضاً عدداً اكبر من الاخطاء المطبعية او اخطاء تدل على عدم اعتناء المصحح .

ثم ان غوتييه في كتابه : *Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV Congrès des Orientalistes*, (Alger 1905), pp. 269-318. ذكر القراءات المختلفة والاخطاء المطبعية الموجودة في الطبعات التي نشرت قبل عام ١٩٠٥.

واخيراً نشر غوتييه طبعة جيدة (شعبية) في كتابه :

Ibn Rochd (Averroès) : Traité décisif . ثم ظهرت الطبعة الثانية لهذا الكتاب

(الجزائر سنة ١٩٤٢) ثم الطبعة الثالثة (الجزائر سنة ١٩٤٨) . ولسبب الظروف الناتجة من الحرب اعتمد غوتييه في طبعته الثانية على مخطوط الاسكوريال فقط ، وقد ادخل بعض التصحيحات الطفيفة في طبعته الثالثة . فجاءت كل هذه الطبعات التي نشرها غوتييه انسب من سابقاتها وذلك لاهتمام غوتييه بالنص والمعنى والطبع معاً .

الضميمة

لقد اصبح هذا العنوان الموجز عنواناً متفقاً عليه منذ ظهرت طبعة مللر ، للدلالة على الملحق لكتاب فصل المقال. وعنوان هذا الملحق كما جاء في مخطوط الاسكوريال هو: « المسألة التي ذكرها الشيخ ابو الوليد في فصل المقال »

هذه الضميمة مذكورة في مخطوط الاسكوريال بين فصل المقال والمناهج . ولكن لا يوجد ما يبرر ذكرها بعد المناهج كما فعل مللر ، اذ انها خاصة بمسألة اثيرت في فصل المقال. والضميمة غير مذكورة في مخطوط المكتبة الاهلية ولا في اي مخطوط عربي آخر في العصر الوسيط ، ما عدا مخطوط الاسكوريال .

توجد ترجمة لاتينية للضميمة ترجع الى العصر الوسيط قام بها ريموند مارتن RAYMOND MARTIN في مؤلفه *Pugio fidei adversus Mauros et Judœos.* الذي كتبه ما بين عام ١٢٧٦ وعام ١٢٧٨ م ، ويمكن مطالعة هذه الترجمة في كتاب آسين بلاسيوس ASIN PALACIOS بعنوان : *El averroismo teologico dc santo Tomas de Aquino,* in Homenaje à Don Francisco Codera (Saragossa, 1904).

وتوجد هذه الترجمة ايضاً في كتاب الونزو M. ALONSO بعنوان : *Teologia de Averroes* (Madrid-Granada, 1947). هذه الترجمة غير مقيدة تماماً بالنص ولا توضح الا قليلاً المواضيع المذكورة في النص . ولكني اطلعت عليها .

وقد عثر اخيراً فايدا G. VAJDA على ترجمتين عبريتين للضميمة ، ترجعان الى العصر الوسيط ، وهو يوضح ذلك في مقاله بعنوان : *« Deux versions hébraïques de la dissertation d'Averroès sur la science divine »,* Revue des Études Juives. N. S. 13 (1954), pp. 63-66.

الترجمة الاولى قام بها TODROS B. MESHULLAM المشهور باسم TODROS TODROSI وذلك حوالى عام ١٣٣٧ م . وتوجد ثلاثة مخطوطات لها: اثنان في المكتبة الوطنية بباريس

(المخطوطات العبرية رقم ٩٨٩، الصفحات ٢٩ و ٣٠، ورقم ١٠٢٣ ايضاً من المخطوطات العبرية ، الصفحات ١٦٢ و– ١٦٣ ظ) ومخطوط في مكتبة المتحف البريطاني ، رقم .Add ٢٧،٥٥٩ الصفحات ٣٠٩ ظ – ٣١١ ظ .

اما الترجمة الثانية فانها لمجهول ومحفوظة في المكتبة الوطنية بباريس (المخطوطات العبرية رقم ٩١٠ الصفحة ٦٥ وجه وظهر) وتاريخها ١٤ كانون الثاني سنة ١٤٧٢ م . والترجمة الثانية هذه اقرب الى النص العربي وادق من ترجمة تودرس .

وبالرغم من ان صوراً من المخطوطات العبرية قد وصلتني مؤخرًا فاني استطعت ان اطلع عليها لاستوضح بعض المواضع المشكوك فيها . ويرجع الفضل في ذلك الى الدكتور غلب والدكتور فايدا Vajda.

ان الضميمة مذكورة في جميع الطبعات التي ذكرتها آنفاً ، وقد رجعت اليها ايضاً .

وقد اعرت طبعة غوتييه اهتماماً خاصاً ولكنني اعتمدت في قراءة مخطوط الاسكوريال على طبعة مللر (في ص ١٣٠) اذ ان غوتييه لم يوفق في اماكن كثيرة عند ما حاول تصحيح النص .

(ترجمة لمقدمة الحوراني وكان قد كتبها بالانكليزية)

ابن رشد

٥٢٠ – ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ – ١١٩٨ م

هو ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد ، ولد في قرطبة (في الاندلس) في بيت اشتهر بالعلم والفقه : فكان جده من اشهر اهل زمانه تضلعاً في الفقه، وقد ولي منصب قاضي القضاة في الاندلس . وكان والده قاضي قرطبة .

درس ابن رشد الشريعة على الطريقة الاشعرية ، والفقه على المذهب المالكي . ثم درس الطب والرياضيّات والحكمة . وفي عام ٥٤٧ هـ / ١١٥٣ م دعاه عبد المؤمن ، اول الملوك الموحدين ، الى مراكش ليعاونه على انشاء معاهد العلم هناك . ثم اتصل بأبناء زُهر ، من مشاهير الاطباء . ووضع ابن رشد كتاباً في الطب اسماه «**الكليات**» . وفي مراكش اتصل عن طريق ابن طفيل ، بالخليفة ابي يعقوب يوسف عبد المؤمن ، الذي كان ذا ثقافة واسعة ومحباً للعلم وأهله. وكان هذا الخليفة قد اظهر رغبة امام ابن طفيل، في ان تفسر كتب ارسطو وتلخص لدفع الشك الذي كان يحوم حولها . ولما كان ابن طفيل متقدماً في السن طلب من ابن رشد ان يقوم بهذه المهمة . فأكب على دراسة ارسطو بكل جهد ، وكان له علم سابق بفلسفته .

وفي عام ٥٦٤ هـ / ١١٦٩ م عينه الخليفة قاضياً في اشبيلية . فلخص ابن رشد في هذه السنة «كتاب الحيوان» لارسطو. وفي عام ٥٦٦ هـ / ١١٧١م عينه ابو يعقوب قاضياً في قرطبة ، وبقي في هذا المنصب مدة تزيد على العشر سنوات ، شرح فيها كتاب «ما بعد الطبيعة» لارسطو وعدة كتب اخرى . وفي عام ٥٧٧ هـ / ١١٨٢ م استدعاه الخليفة الى مراكش وجعلـه طبيبه الخاص ، ثم اعاده الى قرطبة بوظيفة قاضي القضاة .

وبعد وفاة ابي يعقوب خلفه ابنه ابو يوسف الملقب بالمنصور (٥٧٩ هـ / ١١٨٤م) فلقي ابن رشد في بادئ الامر ، ما لقي على يدي والده من حظوة واكرام ، واصبح في

ذلك الزمان « سلطان العقول والافكار ، لا رأي الا رأيه ، ولا قول الا قوله» الامر الذي اثار حسد الفقهاء والمتزمتين وحقدهم الذين رموه بالكفر والزندقة. فتمكنوا من قلب الخليفة عليه . فنقم على ابن رشد واستجوبه فقهاء قرطبة وقضاتها ،وقرروا ان تعاليمه كفر محض ، ولعنوا من يقرأها ، وقضوا على صاحبها بالنفي . فنفي الى قرية تدعى اليسانة ، على مسافة نحو خمسين كيلومترًا الى الجنوب الشرقي من قرطبة . وامر الخليفة بحرق كتب ابن رشد وكتب الفلسفة ، وحظر الاشتغال بالفلسفة والعلوم جملة ، ما عدا الطب وعلم النجوم وعلم الحساب . وكانت المنافسة قوية بين الفلاسفة وعلماء الدين ، ولا سيما في الاندلس . وكان يظهر علماء الدين للشعب ان الفلاسفة كفار زنادقة . ولما كان الخليفة المنصور في حرب مع الفونس التاسع ، ملك قشتالة ، كان بحاجة الى رضى الشعب ومؤازرته ، لذلك اتخذ هذا الموقف العدائي من ابن رشد .

ان نقمة الخليفة على ابن رشد كانت ارضاء لاخصامه ، وذلك ان هذه النقمة اقتصرت على النفي دون الاعدام . وبعد ما عاد الخليفة الى مراكش وتحرر من ضغط علماء الدين في الاندلس ، عفا عن ابن رشد ، واستقدمه اليه واعاده الى سالف نعمته . ولكن هذه النكبة كانت قد اثرت تأثيرًا عميقاً في ابن رشد . فلم يعمر طويلاً بعد العفو عنه ، اذ توفي ، في مراكش ، عام ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م (اي بضعة اشهر بعد العفو). ونقلت رفاته الى قرطبة حيث توجد مدافن عائلته .

آثاره

يذكر ابن ابي اصيبعة ان مؤلفات ابن رشد بلغت خمسين كتاباً ، ولكن رينان يقول ، معتمدًا على مخطوط محفوظ في خزانة الاسكوريال ، انها ثمانية وسبعون كتاباً ورسالة . المطبوع منها قليل ، ولا يزال القسم الاكبر منها مخطوطاً ، ومنها ما ضاع اصله العربي ولم يصل الينا الا في ترجمة عبرية او لاتينية .

وتنقسم هذه المؤلفات قسمين كبيرين : ١ – شروحات لكتب الاقدمين ، ولاسيما كتب ارسطو وأفلاطون والافروديسي ، وبعض كتب فلاسفة الاسلام ، مثل الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجه – واهمها شرح ما بعد الطبيعة ، وشرح كتاب النفس ، وتلخيص كل من كتاب الاخلاق ، وكتاب السماع الطبيعي ، وكتاب الكون والفساد ، والبرهان – وكلها لارسطو.

٢ – كتب من تأليفه : « كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» ، «كتاب الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة» في علم الكلام ، « تهافت التهافت » وهو نقض لكتاب الغزالي « تهافت الفلاسفة »

ابن رشد الشارح

حاول ابن رشد ان ينقي فلسفة ارسطو من كل ما ادخله عليها شراحه الاسكندرانيون، مثل سمبلقيوس († ٥٣٣ م) ويوحنا النحوي († ٥٦٨ م) ، الذين نسج العرب على منوالهم . ان المحاولة التي قام بها الفارابي في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » تدل ، في رأي ابن رشد ، على عدم تفهم المشائين العرب غرض ارسطو تماماً ، اذ ان ارسطو يختلف كل الاختلاف في عدد من القضايا عن استاذه افلاطون ،ولا سيما في مسألة المثل الأفلاطونية التي ردها ارسطو واعتبرها من الاقاويل الشعرية . وكذلك اوضح ابن رشد ان ارسطو يبعد كل البعد عن القول بالفيض . ويتهم ابن رشد كلاً من الفارابي وابن سينا بأنهما روّجا هذا المذهب بين العرب ، فغيرا به مذهب القوم في العلم الإلهي حتى بات ظنياً (تهافت التهافت ص ١٨٢ – طبعة بيروت ١٩٣٠) .

لذلك جمع ابن رشد كل ما استطاع جمعه من ترجمات كتب ارسطو وترجمات شراحه: والترجمة ، كما هو معروف ، تعجز احياناً في تأدية المعنى الحقيقي، ولا سيما اذا كان الاسلوب الأصلي اليوناني فيه شيء من الغموض ، كما هو الحال في بعض المعاني الواردة في مؤلفات ارسطو والتي لا تزال موضوع اختلاف بين مؤرخي فلسفة ارسطو . ولكن اتضح لابن رشد ان الفارابي وابن سينا كانا قد ادخلا على مذهب ارسطو اقوالاً لا صلة لها بمذهب المعلم الأول .

اما طريقة ابن رشد في الشرح فانها تختلف في الشكل عن طريقة الفارابي وابن سينا، وعن طريقة شراح ارسطو اليونـــان ، مثل ثامسطيوس († ٣٨٨ م) والافروديسي († ٢٠٥ م) وسمبلقيوس († ٥٣٣ م) . فكانت طريقتهم ان يجعلوا غرض ارسطو في باب من ابواب فلسفته ، كما فعل الافروديسي في رسالته الموسومة « في العقل » المستقاة من الكتاب الثالث من مقالة « النفس » لارسطو . واحتذى حذوه الكندي والفارابي في رسائلهما الموسومة بذات العنوان . فهذه الطريقة لا تعتبر شرحاً او تفسيراً بالمعنى الدقيق .

فكان ابن رشد اول من عمد الى النص الأرسطوطالي ، يعرضه ، ثم يفسره ويعلق عليه فقرة فقرة ، وعبارة عبارة ، واحياناً يذكر نصوصاً مستقاة من تآليف ارسطو الأخرى . هذا الأسلوب يشبه كثيراً اسلوب التفسير القرآني المتأثر بالمدرسة السريانية في التفسير ، بينما كان الطابع الفلسفي يغلب على المدرسة الاسكندرانية (اليونانيـــة) في التأويل اذ كانت تأخذ بالتأويل الباطن . وقد ساير ابن رشد في طريقته هذه في الشرح القديسُ توما الأكويني († ١٢٧٤ م) .

نزعة التوفيق عند ابن رشد

ليس ابن رشد اول من حاول ، في الاسلام ، التقريب بين الشريعة والفلسفة ، لقد سبقه في ذلك المعتزلة الذين اتخذوا العقل سلطاناً ، واعتمدوا عليه في تأويل الشرع ، ثم الكندي الذي قال ان صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية [١] ، فالفارابي وابن سينا ، في الشرق ، وابن باجة وابن طفيل ، في الغرب (في الأندلس)[٢] . ولكن جميع هؤلاء اقتصروا على تناول مشكلة التقريب بين الحكمة والشريعة في صلب كتبهم الفلسفية العامة : فالفارابي يحاول مثلاً ان يفسر فلسفياً كيف تعكس الحقائق الأولية على المخيلة القوية الصافية التي ينفرد بها النبي ، فيعبر عنها بواسطة رموز حسية . وينسب ابن سينا ملكة النبوة الى العقل الهيولاني الذي يدرك الحقائق الأولية القائمة في العقل الفعّال ادراكاً حدسياً ، لذلك اطلق ابن سينا على مثل هذا العقل اسم « العقل الحدسي » .

ولكن ابن رشد خصص بعض مؤلفاته لموضوع التقريب بين الشريعة والفلسفة ، ومنها كتاب « فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ، وكتاب « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » ، وفي كتاب « تهافت التهافت » يدافع ابن رشد عن الفلسفة المشائية ، ويرد على هجمات المتكلمين عامة والغزالي خاصة من ناحيتي الإبطال والتقريب

ولقد اعجب ابن رشد بفلسفة ارسطو كل الإعجاب ، « فانه كان يرى ان ارسطو هو

(١) رسائل الكندي الفلسفية — نشرها الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريده — القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٤٤

(٢) قام بمثل هذه المحاولة فيلون الاسكندري (ت ٥٠ ق.م.) عندما شرح الشريعة الموسوية شرحاً فلسفياً ، موضحاً ما فيها من رموز . وقام ايضاً بهذه المحاولة اباء الكنيسة الـذين تأثروا بالافلاطونية والافلاطونية الحديثة ، مثل القديس اغسطينوس (٤٣٠ م) ، فمهدوا بذلك السبيل الى الفلسفة المدرسية السكولستيك Scolastique التي بلغت ذروتها في القرن الثالث عشر مع البرت الكبير والقديس توما الاكويني.

الانسان الأكمل والمفكر الأعظم الذي وصل الى الحق الذي لا يشوبه باطل ، وحتى لو كشفت اشياء جديدة في الفلك والطبيعة لما غيّر ذلك من هذا الحكم شيئاً . ويجوز ان يخطئ الناس في فهم ارسطو ، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا (اشياء لأرسطو) فخالفهما في فهمها ، وكان اصح منهما فهماً . وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقداً ان مذهب ارسطو ، اذا فهم على حقيقته ، لم يتعارض مع اسمى معرفة يستطيع ان يبلغها انسان ، بل كان يرى ان الانسانية ، في مجرى تطورها الأزلي ، بلغت في شخص ارسطو درجة عالية يستحيل ان يسمو عليها احد ، وان الذين جاءوا بعده تجشموا كثيراً من المشقة وأعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت بسهولة للمعلم الأول . وستتلاشى بالتدريج كل الشكوك والاعتراضات على مذهب ارسطو ، لأن ارسطو انسان فوق طور الانسان . وكأن العناية الالهية ارادت ان تبين فيه مدى قدرة الانسان على الاقتراب من العقل الكلي . وابن رشد يعتبر ارسطو اسمى صورة تمثل فيها العقل الإنساني ، انه يميل الى تسميته بالفيلسوف الإلهي» [(١)] .

فلما وجد ابن رشد ان الغزالي نجح في تهجمه على الفلاسفة واصبح موقفه هو السائد، اراد ان يدافع عن ارسطو والفلسفة وان يوجه الى الغزالي الضربة الأخيرة ليهدم اركان مذهبه ، وليفهم الناس ان الفلسفة لا تناقض الدين ، بل تدعمه وتشد ازره . — والجدير بالذكر هنا ان ابن رشد كان قاضياً وفقيهاً ، لا يصدر حكمه الاّ بعد تحليل الأمور والبحث والتنقيب. وهذا ما نلاحظه في كتابه « فصل المقال » .

---

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة، في الاسلام (ترجمة ابو ريدة) الطبعة الثانية — القاهرة ١٩٥٤ ص ٢٩٥

يعرض ابن رشد اعجابه بارسطو وتعظيمه له في مقدمة «كتاب الطبيعة » ، وفي بعض اجزاء « تهافت التهافت » . ارجع الى كتاب رينان : « ابن رشد ومذهبه » Averroes et l'Averroisme (باريس ١٩٢٥ ص ٥٤—٥٦)

مقدمة تحليلية لكتاب «فصل المقال»

ان كتاب « فصل المقال » هو دفاع شكلي عن حق الفلاسفة في تأويل الشرع على ضوء المنطق ، شريطة الا ينكروا اصلاً من اصول الدين . وهذه الأصول هي القول بوجود الله ، وارساله الأنبياء ، ويوم الحساب. فلا يمكن تكفير الفلاسفة اذا اجتهدوا في تفهم الذات الإلهية ، وكيفية وجود العالم عن الله ، وكيفية المعاد مثلاً .

ان حق التأويل الذي يدافع عنه ابن رشد هو حق ذكره الله في كتابه الكريم ، فلا ضيم على من يستخدمه ، بل بالعكس ، من واجب اهل البرهان استخدامه .

لكن هناك شرطاً في استخدام هذا الحق ، وهو عدم التصريح بالتأويل لمن هو ليس من اهله ، لأن من فعل ذلك فانه يدخل الشك في عقول العامة من الناس ، والشك غالباً ما يؤدي الى الكفر . فيكون المصرح بالتأويل سبباً في كفر الآخرين الذين لا يفهمونه .

والغزالي قد صرح بالتأويل في بعض كتبه ، فهو على خطأ في ذلك . اما الفلاسفة الذين كفرهم الغزالي فانهم ابرياء من هذه التهمة اذ انهم لم ينكروا اصلاً من اصول الشرع ، واستخدموا حق التأويل في تفهم هذه الأصول وبعض المسائل الأخرى. ومن يستعمل حقاً مشروعاً ليس بكافر .

فكان هدف ابن رشد من هذا الكتاب رفع تهمة الكفر التي وصم الغزالي بها الفلاسفة واتهام الغزالي بأنه اخطأ حين اشرك السواد الأعظم من الناس في مسائل فوق مستوى عقولهم .

ويلاحظ ان ابن رشد ، في دفاعه هذا ، يعتمد على عدد من الآيات القرآنية والأحاديث ، مما يعطي قوة لدفاعه ضد من يرى في الفلسفة زندقة .

. . .

استهل ابن رشد كتابه بسؤال : هل الشرع يبيح البحث الفلسفي او يأمر به ام يحظره؟

يجيب ابن رشد على هذا السؤال مستشهداً بعدد من الآيات القرآنية التي تحث على البحث المنطقي، مثل: «فاعْتبِرُوا يَا أُولِي الأبْصَار» (٢/٥٩)، «أوَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوت السَّمَوَات وَالأرْض...» (٧/١٨٤)، «وَكَذَلِكَ نُري إبْرَاهِيم ...» (٦/٧٥)، الخ. وهكذا اعتبر ابن رشد البحث الفلسفي مشروعاً وواجباً على أهل البرهان.

ولكن التفكير الفلسفي يقوم على المنطق، وللمنطق اقسامه وقواعـــده. فعلينا ان ندرسها اولاً حتى نحسن استخدام المنطق. واهم اقسام المنطق البرهان والقياس. وللبرهان أنواع وشروط كما وللقياس أنواع وشروط.

– واذا اتهم مستخدم القياس العقلي (المنطق) بأنه مبتدع، كان الجواب ان القياس يستخدم ايضاً في الفقه، والفقهاء الذين يستخدمونه لا يعتبرون مبتدعين.

كما وان مستخدم القياس الفقهي يستعين بما انتهى اليه مَن سبقه ويسترشد باجتهاداته، كذلك على مستخدم القياس العقلي ان يبحث عن انواعه وقواعده عند من سبقه في هذا المجال، اذ يستحيل على شخص واحد ان ينشئ علماً كاملاً بمفرده، وهذا واضح جلي في جميع العلوم. هل يستطيع شخص واحد بمفرده ان ينشئ مثلاً علم الهندسة والفلك ويقدر المسافة بين القمر والأرض؟

– لذلك علينا ان نرجع الى كتب من سبقنا وبحث في المنطق، حتى لو كان مخالفاً لنا في الملة (والمقصود هنا كتب اليونان)، فنأخذ منها ما نجده موافقاً للحق، ونعذرهم على ما هو ليس موافقاً له.

– ويلاحظ ان المنطق آلة يمكن ان نحسن استخدامها، فيفيدنا حينئذ، او نسيء استخدامها فيضرنا، تماماً مثل من لا يحسن شرب الماء فيختنق به، لا لأنّ الماء مميت في ذاته، ولكن لسوء استخدام الانسان له اصبح الماء مميتاً.

– ولكن هل يستطيع جميع الناس ان يستعملوا المنطق؟

كلاّ، اذ ان فطر الناس متفاوتة: فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالجدل، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الخطابية. وهذا التقسيم الثلاثي لفطر الناس معتمد ايضاً على آية قرآنية: «أدْعُ إلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ، وَجَادِلهُم بِالَّتِي هِيَ أحْسَن» (١٦/١٢٥).

لذلك جاء الشرع ليرضي هذه الفئات الثلاث من الناس: فمنهم من يأخذ الشرع

على ظاهره ، ومنهم من يحاول فهمه ، ومنهم من يبحث عن معناه الباطن. وواجب على هذه الفئة الثالثة الا تأخذ الشرع على ظــاهره لما لها من استعداد للنظر فيه ، كما وانه واجب على الفئة الأولى ان تأخذ الشرع على ظاهره اذ انها لا تستطيع خلاف ذلك .

— غير ان الشرع لا يجب ان يؤول كله ، كما وانه لا يجب ان يؤخذ كله على ظاهره.

— ولما كانت فطر الناس متباينة ، لذلك جاء الشرع وفيه الظاهر والباطن . واذا اجمع المسلمون على حمل بعض الآيات على ظاهرها وعلى تأويل البعض الآخر ، هل يحق لصاحب البرهان ان يؤول ما اجمعوا عليه ؟

يقول ابن رشد : اذا ثبت الاجماع بطريق يقيني ، لا يصح ان يستخدم النظر فيما اجمعوا عليه ، ولكن يصح ذلك اذا كان الاجماع ظنياً . — وهنا يذكر ابن رشد انه من الصعب جداً التقرير بأن الاجماع يقيني ، لأن مثل هذا الاجماع يتطلب معرفتنا لجميع العلماء في عصرنا (عصر ابن رشد) ومعرفة رأيهم في المسألة المتنازع فيهــا . وهذا امر عسير (في عصره) . ويلاحظ ايضاً ابن رشد انه نقل عن كثير من الصدر الأول انهم كانوا متفقين على ان للشرع ظاهراً وباطناً ، وانه لا يحق لمن هو ليس من اهل النظر ان يستخدم التأويل .

— فلما ثبت حق التأويل لأهل البرهان ، كيف يقطع اذاً الغزالي بتكفير الفارابي وابن سينا في كتاب « التهافت » في ثلاث مسائل اجتهدوا فيها ، وهي قولهم بقدم العالم ، وبأن الله لا يعلم الجزئيات ، وتأويلهم مسألة حشر الأجساد واحوال المعاد ؟

— يلاحظ ابن رشد ان تكفير الغزالي للفارابي وابن سينا لم يكن قطعاً ، لأن الغزالي صرح في كتاب « التفرقة » ان التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال .

بعد ان اثبت ابن رشد في هذه المقدمة حق الفلاسفة في التأويل يستعرض المسائل التي كفّر بها الغزالي الفلاسفة في كتاب «التهافت» ويبدأ بمسألة علم الله .

— تتميز طريقة ابن رشد في الرد على الغزالي بتحليله المسألة تحليلاً منطقياً واضحاً مبني على تعريف الألفاظ اولاً ثم على تطبيق هذا التعريف على ما هو متنازع عليه او غامض بين الطرفين المتخاصمين .

ففي مسألة «علم الله» يميز ابن رشد بين علمنا بالأشياء وعلم الله بهــا ، فيقول : ان

علمنا معلول للأشياء المعلومة ، اي ان وجود هذه الأشياء سابق على علمنا بها ، بينما علم الله هو علة لها ، اعني انه تعالى، يعلمها قبل وجودها ، ووجودها متعلق بعلمه لها . — فلا يمكن اذاً تشبيه علمنا بعلم الله . وليس هناك الا اسم « العلم » فقط المشترك بين الاثنين . ويوضح ابن رشد هذه المسألة في الضميمة .

اما بخصوص علم الله بالجزئيات فيقول ابن رشد ان الجزئي متضمن في الكلي. والدليل على ذلك ان الرؤية الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات التي ستحدث في الزمان ، ومثل هذه الانذارات تحدث للانسان من قبل العلم الأزلي . فيكفي الله ان يعلم الكلي ، اذ ان الكلي يتضمن الجزئي.

وهنا ايضاً اختلاف آخر بين علمنا وعلم الله . يقول ابن رشد ان علمنا يبدأ بالجزئي ثم يتدرج ويرتقي نحو الكلي ، بينما الأمر خلاف ذلك في علم الله ؛ اذ ان علمه تعالى كلي وقديم ، والجزئي معلول له .

والمسألة الثانية خاصة بقدم العالم او حدوثه :

هنا يحصر ابن رشد النزاع بين الغزالي والفلاسفة في دائرة ضيقة جداً ، ويبين ان الاختلاف في اللفظ فقط .

يقسم ابن رشد الموجودات ثلاثة اصناف :

اولاً : الحادث — وهو موجود وجد من شيء وعن شيء وتقدمه زمان (لم يكن وجد فيه هذا الموجود) مثل الأشياء التي نشاهدها تتكون ، كهذه الشجرة بالذات ، او هذا المقعد ، او زيد من الناس ...

ثانياً : القديم — وهو موجود وجد لا من شيء ، ولا عن شيء ، ولم يتقدم وجوده زمان — وهو الله تعالى .

ثالثاً : العالم بأسره — وهو موجود وجد لا من شيء ، ولكنه عن شيء (ونقطة الخلاف بين الفلاسفة والغزالي اصبحت محصورة في الزمان) لقد قال الغزالي ان الزمان بدأ مع العالم وقبل العالم لا يوجد زمان ، لأن الزمان مقياس الحركة وبدون العالم لا توجد حركة — فقال ان الزمان حادث.

وقال الفلاسفة ان هذا العالم تابع لله منذ الأزل ، فالزمان قديم لا بمعنى انه علة نفسه

وقائم بذاته — اذ ان تعريف القديم بهذا المعنى لا ينطبق الا على الله ، ولكن بمعنى انه تابع لله منذ القدم . فلم يعد العالم — حسب الفلاسفة — قديماً بالمعنى المذكور اعلاه ، بل هو حادث بمعنى تابع في وجوده لله ، ولكن هذه التبعية هي منذ الأزل .

فاذا قال الفلاسفة ان العالم قديم بالمعنى الذي لا ينطبق الا على الله فقط وجب تكفيرهم حينئذ لأنهم يكونون قد انكروا اصلاً من اصول الدين . ولكنهم لم يعتبروا العالم قديماً بهذا المعنى . فلا داعي اذن لتكفيرهم اذا هم اجتهدوا في تأويل اصل من اصول الدين دون ان ينكروه . وهذا حق شرعي لهم .

ويذكر ابن رشد بهذه المناسبة ان المتكلمين متفقون على ان الزمان مقارن للحركات والأجسام ، او بمعنى آخر هم متفقون على ان الزمان مقياس الحركة ، وانه لا توجد حركة بدون جسم ، وان قبل الحركة لا يوجد زمان . ولكن لا يمنع ان تكون الأجسام وحركاتها تابعة لله منذ الأزل ، فيكون الزمان والعالم قديمين بهذا المعنى .

وكذلك اتفق المتكلمون على ان الزمان غير متناه في المستقبل ، وهذا لا يخالف رأي الفلاسفة القائلين بالفيض والجاعلين العالم تابعاً في وجوده لله من الأزل والى الأبد .

ويذكر هنا ابن رشد قول افلاطون القائل بأن الزمان بدأ من جهة الماضي ولكن قبل الزمان لا يوجد زمان . وهذا الرأي متفق مع ما يقوله المتكلمون .

ثم يذكر رأي ارسطو القائل بأن الزمان لم يبدأ من جهة الماضي كما وأنه لن ينتهي من جهة المستقبل .

ويستنتج ابن رشد من ذلك ان الاختلاف بين المذاهب ليس كبيراً حتى يكفر بعضها البعض .

بعد هذا الحل المنطقي المركز لمسألة قدم العالم وحدوثه يرجع ابن رشد الى بعض الآيات الخاصة بهذا الموضوع . فيذكر هذه الآية : «وهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ» (٧/١١) ويقول ان هذه الآية بظاهرها تدل على وجود قبل وجود السموات والأرض وعلى زمان قبل هذا الزمان .

والآية : «يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ» (١٤/٤٨) فيقول انها تدل بظاهرها على وجود ثانٍ بعد هذا الوجود .

والآية : « ثُمَّ آسْتَوَى إِلَى السَّماءِ وَهِيَ دُخَانٌ » (١١/٤١) تدل بظاهرها على ان السموات خلقت من شيء .

ويلاحظ ابن رشد ان المتكلمين لم يأخذوا هذه الآيات على ظاهرها بل اوّلوها ، وكذلك فعل الفلاسفة . وكان من حق هؤلاء وأولئك ، بل من واجبهم ، التأويل في هذه المسألة . — فمن اجتهد وأصاب له اجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر .

أما مَن ليس له حق التأويل في مثل هذه المسائل ، اذا أخطأ فهو غير معذور ، بل يعتبر كافراً ، آثماً ، اذ انه تعاطى أمراً هو غير أهل له ، كمن يدعي الطب ويخطأ في التطبيب فهو آثم . أما اذا أخطأ الطبيب الماهر العالم بصناعة الطب فهو معذور .

وبهذه المناسبة يذكر ابن رشد **الأصول** التي لا يمكن انكارها أو تأويلها تأويلاً يفضي الى انكارها . وهذه الأصول ترد الى ثلاثة ، وهي :

١ — الإقرار بوجود الله ، ٢ — الإقرار بالنبوات ، ٣ — الإقرار بالسعادة والشقاء الأخرويين .

فمن أنكر أصلاً منها كان كافراً . ومن أقر بها واجتهد في تفسيرها — لأنه من أهل البرهان — فهذا حق له وواجب عليه .

أما من هم ليسوا من أهل البرهان فقد تلطف الله وضرب لهم الأمثال . فما عليهم سوى التصديق بتلك الأمثال .

لذلك انقسم الشرع الى ظاهر وباطن : فالظاهر هو تلك الأمثـــال المضروبة للمعاني ، والباطن هو تلك الحقائق التي لا يدركها على حقيقتها الاّ أهل البرهان .

أما فيما يتعلق بالتأويل ، فيميز ابن رشد بين : ١ — ما يجب تأويله ، ٢ — ما يمتنع تأويله ، ٣ — ما يقول بعضهم انه يجوز تأويله والبعض الآخر يقول لا يجوز ذلك . فمن اخطأ من العلماء في هذا الصنف الأخير فهو معذور .

ثم ينتهي ابن رشد الى مسألة **المعاد** ، وهي من الصنف الثالث ، أي ان بعضهم لا يجوّز تأويلها ويقول يجب حملها على ظاهرها ، والبعض الآخر يجوّزون تأويلها ولكنهم يختلفون في التأويل . لذلك من أخطأ من العلماء في هذه المسألة فهو معذور ، ولكن المهم أن لا ينكر المعاد ، والاّ كان المؤول كافراً.

ثم يلاحظ ان من كان له حق التأويل فعليه ألاّ يفشي بتأويله لمن هو ليس من أهله . واذا فعل ذلك فقد دعا الى الكفر بادخاله البلبلة والشك في عقول من هم ليسوا من أهل التأويل . ومن أدخل الشك في عقول الناس كان كأنه هيأ لهم طريق الكفر . ومن كان سبباً في كفر الآخرين كان هو أيضاً كافراً .

لذلك يجب أن يثبت التأويل في كتب البرهان فقط حتى لا تصل اليها أيدي من هم ليسوا من أهل البرهان . ويلاحظ ابن رشد أن أبا حامد (الغزالي) أثبت التأويل في غير كتب البرهان واستعمل الطريقتين الشعرية والخطابية وكان قصده من ذلك تكثير أهل العلم ، وكانت النتيجة ان كثر أهل الفساد بفعله هذا .

ثم ان الغزالي كثير التلون : فتجده أشعرياً مع الأشاعرة وصوفياً مع الصوفية وفيلسوفاً مع الفلاسفة .

بعد ذلك ينتقل ابن رشد الى **مقصود الشرع** ، فيقول ان هذا المقصود هو تعليم العلم الحق والعمل الحق . أما العلم الحق فانه ينحصر في معرفة الله ومعرفة الموجودات على حقيقتها ، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي. والعمل الحق هو عمل ما يفيد السعادة ويجنب ما يفيد الشقاء .

والعمل ينقسم الى أفعال ظاهرة ، وهي موضوع الفقه — والى أفعال نفسانية ، مثل الشكر والصبر ، وهي موضوع الزهد . فيستعرض ابن رشد طرق التعليم ويردها الى قسمين : التصور والتصديق . والتصديق يكون اما بالبرهان ، اما بالجدل ، واما بالخطابة . — والتصور يكون اما بتصور الشيء نفسه واما مثاله .

ولما كان الناس يختلفون بطباعهم ، لذلك جاء الشرع مشتملاً على جميع انحاء طرق التعليم هذه ، حتى يجد كل واحد ما يلائم طبعه واستعداده .

ويلاحظ ابن رشد ان اكثر الناس يصدقون بالخطابة والجدل ، والقليل جداً منهم يصدقون بالبرهان . لذلك جاء الشرع متفقاً مع الأغلبية ، أي ان في ظاهره ما يرضي هذه الفئة الغالبة في الناس .

هذا لا يعني ان الشرع يؤخذ كله على ظاهره ، بل على الخواص ان يؤولوه حتى يدركوا حقيقته التي تتناسب واستعدادهم .

لما كان الناس على ثلاثة أصناف : خطابيين ، وجدليين ، وبرهانيين ، يجب أن يحفظ التأويل في نطاق رجال البرهان وفي مؤلفاتهم ، مخافة ان يؤدي التصريح به لمن هو ليس أهلاً له الى الكفر . فالمصرح بالتأويل كافر لذلك .

ويأسف ابن رشد لما صرحت به بعض الفرق الاسلامية ، مثل المعتزلة والأشاعرة ، من تأويلات وكان بعضها يكفر البعض الآخر ، حتى انهم اوقعوا الناس في حيرة من أمر الشرع . وكانوا سبباً في تمزيق المؤمنين الى فرق .

وأهم اختلاف وقع فيه الأشاعرة هو ان منهم من قال ان أول الواجبات **النظر** ،أعني انه بواسطة التفكير المنطقي يستطيع الانسان اثبات وجود الله ، والنفس،ويوم الحساب، بينما قال آخرون ان أول الواجبات **الايمان** .

ملاحظة : (في الواقع ان الموقف الأول هو موقف المعتزلة ، بينما الموقف الثاني هو أميل الى موقف الأشاعرة) .

أما الصدر الأول في الاسلام ، فانه صار الى الفضيلة والتقوى بدون تأويلات، ومن منهم وقف على تأويل فلم يصرح به . وذلك خلاف ما فعله من أتى بعدهم . لذلك قلّ ايمانهم وكثرت فرقهم.

وفي ختام كتابه هذا يوجز ابن رشد ما جاء فيه وهو : ليرجع الى الكتاب العزيز (أعني القرآن) ، وألاّ يؤول منه إلاّ ما يحتاج إلى التأويل ، وألاّ يقوم بهذا التأويل الاّ من هو من أهل البرهان .

ويتمنى ابن رشد ان يمده الله بالعمر حتى يستطيع ان يوفي التأويل حقه ، أو أن يدل على الطريقة التي يجب أن تتبع فيه . ولما كان التأويل يقوم على الحكمة ، أعني المنطق ، فالخطر يمكنه أن يأتي من الحكمة أو بالأحرى ممن يسيء استخدامها ، فتنقلب الحكمة عدوة للشرع بدل أن تكون له صاحبة . ويأسف ابن رشد من اساءة البعض استخدام الحكمة في الشريعة . وأخيرًا يطلب الهداية للجميع.

الضميمة

هذه الضميمة هي توضيح لمسألة علم الله التي وردت في كتاب « فصل المقال ». والنقطة المهمة في هذه المسألة هي الآتية :

كيف يكون علم الله قديماً من جهة ، ومتعلقاً بالأشياء الحادثة من جهة أخرى ؟
هنا سؤالان يتبادران الى الذهن ، وهما :

١ ــ اذا كانت الأشياء كلها في علم الله قبل أن تكون ، فهل هي بعد وجودها ، أو قل بعد تحققها ، تماماً مثل ما كانت في علمه تعالى قبل تحققها ؟

٢ ــ أم الأشياء التي في علم الله قبل وجودها ، أو تحققها ، تختلف عما أصبحت بعد وجودها ؟

يحاول ابن رشد ان يحلل هذين السؤالين ليجيب عليهما . فيقول :

١ ــ فيما يتعلق بالسؤال الثاني ، اذا كانت الأشياء بعد وجودها تختلف عما كانت عليه في علم الله ، قبل وجودها ، فهذا معناه ان علم الله متغير ، أو ان هناك أشياء تتحقق ولم تكن في علم الله . وهذا مستحيل .

٢ ــ فيما يتعلق بالسؤال الأول ، إذا قلنا ان العلم بالأشياء لا يختلف قبل وجودها عما هو عليه بعد وجودها ، تساءلنا : هل الأشياء هي نفسها قبل أن توجد كما هي بعد أن توجد ؟ واذا كان الأمر كذلك ، فلم يعد ثمت فرق بين الموجود والمعدوم ؟

لتوضيح هذه المسألة يعرّف ابن رشد العلم الحقيقي ، فيقول « **انه معرفة الوجود على ما هو عليه** » . ويزيل ابن رشد الشك في هذا الموضوع بقوله ان علم الله بالأشياء قبل وجودها لا يمكن ان يختلف عن علمه بها بعد وجودها ، والاّ كان هذا العلم متغيراً أو ناقصاً . هذا من جهة علم الله بالأشياء .

أما من جهة الأشياء ذاتها فانها بعد وجودها هي ليست ذات الأشياء قبل وجودها ، والاّ لم يعد هناك فرق بين الوجود والعدم . فهنا التغير في الشيء ذاته لا في العلم به ، اعني ان لا تغير في علم الله الذي يعلم الأشياء قبل وجودها ويعلم ان هذه الأشياء ستتحقق في زمان ومكان معينين .

والنقطة الصعبة بالنسبة الينا هي : كيف ان العلم بالشيء قبل وجوده هو عين العلم بهذا الشيء بعد وجوده ؟

يعرض ابن رشد حل الغزالي لهذه المسألة ، كما أوردها في كتابه « التهافت » اذ قال الغزالي ان العلم والمعلوم من المضاف . وقد يتغير أحد المضافين دون أن يتغير المضاف الآخر في نفسه . فمثلاً : قد تكون الاسطوانة على يمين شخص، ثم على يساره، والشخص في ذاته لم يتغير ، بل اضافته الى الاسطوانة هي التي تغيرت.

ان ابن رشد لا يوافق على حل الغزالي هذا ، بل يأتي بحل آخر معتمد على الفرق بين علم الله وعلم الانسان بالأشياء . فيقول :

ان علم الله بالأشياء يختلف عن علمنا بها : ان وجود الأشياء هو علة وسبب لعلمنا بها ، بينما علم الله بالأشياء هو علة وسبب لوجودها .

فاذا كان وجود الأشياء يحدث في العلم القديم علماً آخر زائداً ، لأصبح علم الله شبيهاً بعلمنا ، بمعنى انه معلول لوجود الأشياء ، لا علة لها .

فالشك في هذه المسألة راجع الى تشبيه العلمين : علم الله بعلم الانسان . وكان هذا التشبيه بقياس الغائب (وهو هنا علم الله) على المشاهد (وهو هنا علم الانسان) . ومثل هذا القياس فاسد .

فنسبة العلم القديم بالموجودات خلاف نسبة العلم الحادث بها . واذا قال الفلاسفة ان الله لا يعلم الجزئيات ، فمعنى ذلك انه تعالى لا يعلمها كما نحن نعلمها بعلم حادث وبعد حدوثها ، والا لكان علمه تعالى حادثاً ومعلولاً مثل علمنا ، بينما هو في الحقيقة علة للأشياء.

ثم ان الأشياء صادرة عن الله من حيث هو عالم بها ، لا من حيث هو موجود فقط. فمن اتهم الفلاسفة بالكفر لقولهم بأن الله لا يعلم الجزئيات ، فانه قد أساء فهم موقفهم : انهم أرادوا أن ينفوا أن يكون علم الله حادثاً ومعلولاً عن المحدثات مثل ما هو شأن علمنا.

يلاحظ هنا الى أي مدى استخدم ابن رشد المنطق وتحديد المعاني في حل المسائل المتنازع عليها بين الفلاسفة وأعدائهم . — ان أثر أرسطو هنا واضح جلي ، وتقدير ابن رشد لأرسطو أمر معروف مشهور .

كتاب[1] فصل المقال

وتقرير ما بين الشريعة والحكمة[2] من الاتصال

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على محمد وعلى آله وسلم

مقدمة — قال الفقيه الأجل الأوحد العلاّمة ، الصدر الكبير ، القاضي الأعدل ، ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد بن رشد ، رضي الله تعالى عنه ورحمه . (اما بعد) حمد الله بجميع محامده ، والصلاة على محمد عبده المطهر ، المصطفى ورسوله :

الفلسفة والمنطق والشريعة : هل اوجب الشرع الفلسفة ؟

فان الغرض من [أ] هذا القول ان نفحص ، على جهة النظر الشرعي ، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به ، إمّا على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب .

فنقول : ان كان فعل الفلسفة ليس شيئاً اكثر من النظر في الموجودات[3] ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها . وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم ، وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات ، وحثّ على ذلك .

فبيّن ان ما يدل عليه هذا الاسم[4] اما واجب بالشرع ، واما مندوب اليه .

---

(١) العنوان : انظر ملاحظة الدكتور جورج حوراني في آخر الكتاب (اولا) ص ٦٣

(٢) الحكمة : الفلسفة بوجه عام . لفظ « حكمة » له معنى اوسع من لفظ « فلسفة » الذي يستعمله ابن رشد في الاسطر الاولى من مقاله ، ويقصد به ، بنوع خاص ، الفلسفة اليونانية لا سيما فلسفة ارسطو ومن نهج نهج فلاسفة اليونان من المسلمين (غ) .

(٣) الموجودات : الاشياء الموجودة او الكائنات ، او الكون (غ) .

(٤) اي الفلسفة وعلوم المنطق .

[أ] « م ا » = من .

فأما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلّب معرفتها به ، فذلك بيّن في غير ما آية من كتاب الله ، تبارك وتعالى ، مثل قوله تعالى « فاعتَبِروا يا أُولي الأبْصار »(١) وهذا نص(٢) على وجوب استعمال القياس العقلي ، أو العقلي والشرعي معاً .

ومثل قوله تعالى « أَوَلَمْ يَنْظُروا في مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ والأرضِ وَما خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْء » ؟ (٣) — وهذا نص بالحثّ على النظر في جميع الموجودات .

وأعلم ان ممّن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرّفه به ، ابراهيم عليه السلام . فقال تعالى : « وكَذلِكَ نُري إبْرَاهيمَ مَلَكُوتَ السمَوَاتِ والأرضِ »(٤) الآية . — وقال تعالى: «أفَلا يَنْظُرُونَ إلى الإبلِ كَيفَ خُلِقَتْ وإلَى السَّماءِ كَيْفَ رُفِعَتْ؟»(٥) — وقال [أ] «وَيَتَفَكَّرُون في خلق السَّمواتِ والأرضِ »(٦) . الى غير ذلك من الآيات التي لا تُحصى كثيرةً .

المنطق

واذا تقرّر ان الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً اكثر من استنباط المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه ، وهذا هو القياس أو بالقياس . فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقليّ .

وبيّن ان هذا النحو من النظر الذي دعا اليه الشرع وحثّ عليه ، هو أتمّ أنواع

(١) سورة الحشر (٥٩) — آية ٢ ، والآية هي: « هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين ، فاعتبروا يا اولى الابصار » .
التحذير الوارد في هذه الآية (سورة ٥٩ آية ٢) موجه ضد يهود نظير الذين ثاروا على النبي (غ) .

(٢) نص : النص يعني آية من القرآن ، بينما « السنة » تعني مجموعة احاديث تواترت عن النبي (غ).

(٣) سورة الاعراف (٧) — آية ١٨٤ ، والآية هي: « او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم ، فبأي حديث بعده يؤمنون » ؟

(٤) سورة الانعام (٦) آية ٧٥ .

(٥) سورة الغاشية (٨٨) — آية ١٦ وآية ١٧ .

(٦) سورة آل عمران (٣) — آية ١٩١ ، والآية : « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض، ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك، فقنا عذاب النار » .

[أ] الذين يتفكرون

النظر بأتمّ أنواع القياس – وهو المسمّى « برهاناً » – واذا كان الشرع قد حثّ على معرفة الله تعالى (وسائر) موجوداته بالبرهان ، وكان من الأفضل – أو الأمر الضروري – لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى ، وسائر الموجودات بالبرهان ، ان يتقدّم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبما يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي ، والقياس الخطابي ، والقياس المغالطي (١) .

وكان لا يُمكن ذلك دون ان يتقدّم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق ، وكم أنواعه ، وما منه قياس ، وما منه ليس بقياس . وذلك لا يُمكن ايضاً الاّ ويتقدّم فيعرف قبل ذلك اجزاء القياس التي منها تركب – اعني المقدمات وأنواعها . فقد يجب على المؤمن بالشرع الممتثل امره بالنظر في الموجودات (٢) ان يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزّل من النظر منزلة الآلات (٣) من العمل .

---

(١) القياس البرهاني : هو قياس يثبت صدق نتائجه معتمداً على مقدمات صادقة او مسلم بها كأنها صادقة ، مثل قولنا :

كل انسان مائت
سقراط انسان
فاذن سقراط مائت

اما القياس الجدلي فهو قياس مقدماته ظنية مثل قولنا : الاكسجين عنصر اساسي الحياة ومن المحتمل ان يكون القمر محاطاً بطبقة من الاكسجين فاذن من المحتمل ان توجد الحياة في القمر .

والقياس الخطابي : لا تقوم مقدماته على اساس منطقي ، بل على اساس عاطفي مثلاً :

خلاصكم في حبكم لوطنكم
وانتم تريدون خلاصكم
فاذن عليكم بحب وطنكم

اما القياس المغالطي فهو قياس يبدأ بمقدمات صادقة ، أو تبدو كأنها صادقة ، ولكنه ينتهي الى نتائج غير مقبولة ، اما شكل القياس فهو صحيح ، مثلاً :

اذا رفعت حبة قمح من كوم فهذا لا يزيل الكوم
ارفع حبة ثم حبة ، ثم حبة ، فلا ازيل الكوم
اذن ارفع الحبات كلها الا حبة واحدة فيبقى الكوم .
فالكوم حبة قمح واحدة ...

من الواضح ، في هذا المقياس ، ان النتيجة التي ينتهي اليها تهدم تعريفنا « للكوم »

(٢) الممتثل امره بالنظر : المقصود هنا المؤمن الراسخ بالعلم ، ان من الواجب عليه ان يستخدم المنطق ليفهم عقيدته ، فلا يأخذها على ظاهرها ، ان للعقيدة باطناً عليه ان يدركه ويستخلصه بواسطة المنطق (اعني القياس الصحيح) .

(٣) الآلات : سمي المنطق « آلة التفكير » (واللفظ اليوناني » : ارغانون) وجمع تحت هذا الاسم كتب المنطق الستة لارسطو . وهذه الكتب هي : كتاب المقولات ، كتاب العبارة ، كتاب التحليلات الاولى ، كتاب التحليلات الثانية ، كتاب الجدل ، كتاب الاغاليط .

فانه كما ان الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقـه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية[١] على انواعها ، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف ان يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وانواعه ، بل هو احرى بذلك ، لأنه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى « فاعْتَبِروا يَا أُولِي الأبْصَار » وجوب معرفة القياس الفقهي (فكم بالحري والأولى) ان يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي .

علوم غير المسلمين وحكمها :

وليس لقائل ان يقول : « ان هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة ، اذ لم يكن في الصدر الأول» . — فان النظر ايضاً في القياس الفقهي وانواعه هو شيء استُنبط بعد الصدر الأول ، وليس يرى انه بدعة . فكذلك يجب ان نعتقد[أ] في النظر في القياس العقلي . ولهذا سبب ، ليس هذا موضع ذكره . بل اكثر اصحاب هذه الملة

(١) القياس الفقهي : اصل القياس ان يعلم حكم في الشريعة لشيء فيقاس عليه امر آخر لاتحاد العلة فيهما . ولكنهم توسعوا في معناه احياناً، فاطلقوه على النظر والبحث عن الدليل في حكم مسألة عرضت لم يرد فيها نص ، واحياناً يطلقونه على الاجتهاد فيما لا نص فيه ، وبعبارة اخرى جعلوه مرادفاً للرأي ، ويعنون بالرأي وبالقياس بهذا المعنى ان الفقيه من طول ممارسته للاحكام الشرعية تنطبع في نفسه وجهة الشريعة في النظر الى الاشياء ، وتمرن ملكاته على تعرف العلل والاسباب ، فيستطيع ، اذا عرض عليه امر لم يرد فيه نص ان يرى فيه رأياً قانونياً متأثراً نحو الشريعة التي ينتمي اليها ، وبأصولها وقواعدها التي انطبعت فيه من طول مزاولتها، ومن اجل ذلك ذموا الرأي الذي يصدر ممن ليس اهلا للاجتهاد، والرأي الذي لا تسنده اصول الدين .

فاذا استفتي الفقيه رجع الى الكتاب ، فان وجد فيه نصاً عمل به،والا رجع الى الحديث،فكذلك،وان رأى احاديث مختلفة فاضل بينها بالراوى من حيث العلم والصدق، فان لم يجد حديثاً رجع الى اقوال الصحابة والتابعين فاخذ بقولهم ، فان اختلف الصحابة والتابعون فاضل بين اقوالهم وخاصة اقوال أئمة بلاده ، فان لم يكن شيء من ذلك رجع الى اصول الكتاب والسنة ، فنظر الى اشاراتها ومقتضياتها لعله يجد مشبها لما عرض ، او يقع في نفسه حكمة للامر او النهي او الحل والحرمة تنطبق على هذه الحال . والمقاييس الفقهية تختلف عند الحنفية عما هي عليه عند المالكية أو الشافعية او الحنابلة . وهذا مثال لمناظرة بين احد اتباع ابي حنيفة والشافعي : سأل الحنيفي الشافعي : « ماذا تقول في رجل غصب ساحة وبنى عليها جدارا وانفق عليها الف دينار فجاء صاحب الساحة واقام شاهدين على انها ملكه ؟ فقال الشافعي : اقول لصاحب الساحة ترضى ان تأخذ قيمتها ؟ فان رضي ، والا قلعت البناء ودفعت ساحته اليه . سأل الحنيفي الشافعي : فما تقول في رجل غصب لوحاً من خشب فأدخله في سفينته ووصلت السفينة الى لجة البحر ، فاتى صاحب اللوح بشاهدين عدلين ، اكنت تنزع اللوح من السفينة ؟ قلت لا ، قال الحنيفي: الله اكبر ، تركت قولك . رد الشافعي قائلا : آمره ان يسير السفينة الى اقرب السواحل ، ثم اقول له انزع اللوح وادفعه اليه .

فقـال الحنيفي : قال النبي (ص) : « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » فقال الشافعي : من ضره ؟ هو ضر نفسه . (انظر احمد امين : ضحى الاسلام جـ ٢ ص ١٥٣ وما يليها)

[أ] «ما» يعتقد .

مثبتون القياس العقلي ، الا طائفة من الحشويّة(١) قليلة ، وهم محجوجون بالنصوص.

واذا تقرر انه يجب بالشرع النظر[أ] في القياس العقلي وانواعه، كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبيّن انه ان كان لم يتقدم احد ممّن قَبْلَنا بفحص عن القياس العقلي وانواعه ، انه يجب علينا ان نبتدئ بالفحص عنه ، وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم ، حتى تكمل المعرفة به . فانه عسير أو غير ممكن ان يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه من ذلك ، كما أنه عسير ان يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة انواع القياس الفقهي ، بل معرفة القياس العقلي احرى بذلك ، وان كان غيرُنا قد فحص عن ذلك .

فبيّن انه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله مَن تقدّمنا في ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا او غير مشارك في الملة . فان الآلة(٢) التي تصح بها التذكية ليس يُعتبر في صحة التذكية(٣) بها كونُها آلة لمشارك لنا في الملة او غير مشارك اذا كانت فيها[ب]شروط الصحة . واعني بغير المشارك مَن نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام . — واذا كان الأمر هكذا ، وكان كل ما يحتاج اليه من النظر في امر المقاييس العقلية قد فحص عنه[ج]القدماء أتم فحص ، فقد يلبغي ان نضرب

---

(١) الحشوية : طائفة من المحدثين بالغوا في اجراء الآيات والاحاديث التي قد يفهم منها التشبيه ، على ظاهرها ، فوقعوا في التجسيم الغليظ حتى اثبتوا لله تعالى جسماً وابعاضاً (الجويني : كتاب الارشاد ص ٣٩ هامش ٤) . ويقول الجويني : « وذهبت الكرامية وبعض الحشوية الى ان الباري (تعالى عن قولهم) متحيز مختص بجهة فوق » .

كلام الله قديم عند الحشوية : ذهبت الحشوية المنتمون الى الظاهر الى ان كلام الله تعالى قديم ازلي ، ثم زعموا انه حروف واصوات ، وقطعوا ان المسموع من اصوات القراء ونغماتهم عين كلام الله تعالى ، واطلق الرعاع منهم القول بان المسموع صوت الله تعالى . وهذا قياس جهالاتهم » (الجويني: كتاب الارشاد ص ١٢٨)

تمسكهم بحديث « ان الله خلق آدم على صورته » : ومما يتمسك به الحشوية ما روي عن النبي (ص) انه قال : ان الله خلق آدم على صورته . وهذا حديث غير مدون في «الصحاح» وان صح فقد نقل له سبب اغفله الحشوية ، وهو ما روي ان رجلاً كان يلطم عبداً له حسن الوجه ، فنهاه (ص) عن ذلك وقال ان الله خلق آدم على صورته (الجويني : كتاب الارشاد ص ١٦٣) . فقول ابن رشد : « الا طائفة من الحشوية قليلة ، وهم محجوجون بالنصوص » معناه : ليس جميع الحشوية يتقيدون بظاهر الشرع بل فئة منهم تحتج بظاهر الشرع ولا تؤله ، لذلك وقعت في التشبيه .

(٢) اي السكين التي يذبح بها الحيوان الذي نأكله. (انظر ملاحظة حوراني: (ثانياً) في آخر الكتاب).

(٣) التذكية : انظر ملاحظات حوراني في آخر الكتاب ص ٦٣—٦٤ : ثانياً .

[أ] «م ا» = يؤيد تصحيحاً ورد في (ا) (مخطوط الاسكوريال) تقرر بالشرع انه يجب.

[ب] «م ا» = فيه

[ج] «م ا» = عليه

بأيدينا الى كتبهم . فننظر فيما قالوه من ذلك : فان كان كله صواباً قبلناه منهم ، وان كان فيه ما ليس بصواب ، نبّهنا عليه .

فاذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها ، فـــان مَن لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ، ومَن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع ، **فقد يجب** ان نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية.

لا يمكن لفرد واحد ادراك كل العلوم

وبيّن ايضاً ان هذا الغرض انما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد ، وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم ، على مثال مـــا عرض في علوم التعاليم (١) . فانه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة ، وكذلك صناعة علم الهيئة ، ورام انسان واحد من تلقاء نفسه ان يُدرك مقادير الأجرام السماوية واشكالها وابعاد[أ]بعضها عن[ب]بعض ، لما امكنه ذلك . مثـــل ان يعرف قدر الشمس من الأرض ، وغير ذلك من مقادير الكواكب ، ولو كان أذكى (٢) الناس طبعاً ، الا بوحي أو شيء يشبه الوحي . بل لو قيـــل له ان الشمس أعظم من الأرض بنحو[ج]مائة وخمسين ضعفاً ، او ستين ، لعدّ هذا القول جنوناً من قائله . وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياماً لا يشك فيه من هو من اصحاب[د]ذلك العلم .

وأما الذي أحوج في هذا الى التمثيل بصناعة التعاليم ، فهذه صناعة أصول الفقه . والفقه نفسه لم يكمَل النظر فيها إلاّ في زمن طويل . ولو رام انسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظّار من أهل المذاهب (٣) في مسائل

(١) علوم التعاليم : معناها العلوم التجريبية التي تتطلب مشاهدة واختبار وتجربة ، مثل علم الفلك ، والهندسة والطب الخ. كما تعني ايضاً العلوم الرياضية عامة .
(٢) في المختار : الذكاء = حدة القلب .
(٣) اهل المذاهب : المذاهب الاربعة : الشافعي ، الحنفي ، المالكي والحنبلي .

[أ] «م ا» = ابعادها
[ب] «م ا» = من
[ج] «م ا» = زائد «من»
[د] «م ا» = اهل

الخلاف التي وُقِعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الاسلام – ما عدا المغرب[١] – لكان أهلاً ان يُضحَك منه ، لكون ذلك ممتنعاً في حقّه مع وجود ذلك مفروغاً منه . وهذا أمر بيّن بنفسه ، ليس في الصنائع العلمية فقط ، بل (وفي) العملية . فانه ليس منها صناعة يقدر أن يُنشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع ، وهي الحكمة ؟

واذا كان هذا هكذا ، فقد يجب علينا أن الفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما اثبتوه في كتبهم : فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم[٢] .

الفلسفة ومعرفة الله تعالى

فقد تبيّن من هذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ[أ] كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثّنا الشرع عليه ، وان مَن نهى عن النظر فيها مَن كان أهلاً للنظر فيها ، وهو الذي جمع أمرَين أحدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية – فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة . وذلك غايـة الجهل والبعد عن الله تعالى .

موافقة الشريعة لمناهج الفلسفة

وليس يلزم من انه ان غوى غاوٍ بالنظر فيها ، وزلّ زالّ ، إمّا من قِبَل نقص فطرته ، وإما مِن قِبَل سوء ترتيب نظره فيها ، أو مِن قِبَل غلبة شهواته عليه ، أو انه لم يجد معلماً يرشده الى فهمِ ما فيها ، أو مِن قِبَل اجتماع هذه الأسباب فيه ، او اكثر من واحد منها ، ان نمنعها عن الذي هو اهل للنظر فيها . فـان هذا النحو من الضرر الداخل من قِبَلها هو شيء لَحِقها بالعرض لا بالذات . وليس يجب فيما كان

---

(١) ما عدا المغرب : كانت دراسة اصول الفقه مهملة في اسبانيا الاسلامية وشمال افريقيا ، قبل عصر الموحدين . (انظر كتاب محمد بن تومرت ، مهدي الموحدين . الجزائر سنه ١٩٠٣ ، مقدمة غولد سيهر) .

(٢) عذرناهم : لانه لم يأتهم نبي يرشدهم ، بل اعتمدوا على عقولهم فقط .

[أ] «م» = اذا

نافعاً بطباعه وذاته ان يُترَك لمكان مضرّة موجودة فيـــه بالعرض . ولذلك قال عليه السلام للذي أمرَه بسقي العسل (١) اخاه لاسهال كان به ، فتزايد الاسهال به لمـــا سقاه العسل، وشكا ذلك اليه : « صدق الله وكذب بطن اخيك » ، بل نقول ان مَثَل من منع النظر في كتب الحكمة مَن هو أهل لها ، من اجل انّ قوماً من اراذل الناس قد يُظنّ بهم انهم ضلّوا من قِبَل نظرهم فيها ، مَثَل مَن منع العطشان شرب[أ] الماء البارد العذب حتى مات[ب] (من العطش)، لأن قوماً شرقوا به فماتوا . فان الموت عن الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش (امر) ذاتي وضروري .

وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع. فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا ، بل اكثر الفقهاء كذلك نجدهم وصناعتهم انما تقتضي بالذات الفضيلة العملية. فاذاً لا يبعد ان يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية [ج].

واذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين ان شريعتنا هذه الإلهية حق وانهـــا التي نبهت عـــلى هذه السعادة ، ودعت اليها ، التي هي المعرفة بالله (عز وجل) وبمخلوقاته ، فان ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق . وذلك ان طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان ، اذ ليس في طباعه اكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية (٢) .

وذلك انه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث

---

(١) امره بسقي العسل : قابل هذا الحديث بالآية : « واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون . — ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللاً يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس ان في ذلك لآية لقوم يتفكرون » (سورة النحل: ١٦ — آية ٦٨ وآية ٦٩) .

(٢) يعتمد ابن رشد، في تقسيمه هذا الناس ثلاث فئات ، على الآية التي يذكرها فيما بعد ، وهي: « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن »(سورة النحل (١٦) آية ١٢٥)

[أ] «م ا»= من شرب

[ب] «م ا»= ماتوا (جاء في الترجمة العبرية « العطاشى » بدلاً من العطشان) .

[ج] «م ا»= فاذا لا يبعد ان يعرض مثل هذا في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية . (هذه الجملة محذوفة في الترجمة العبرية) .

عمّ التصديق بها كل انسان ، الا من جحدها عناداً بلسانه ، او لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه . ولذلك خُصّ عليه السلام بالبعث الى « الأحمر والأسود » [١] ، اعني لتضمّن شريعته طرق الدعاء الى الله تعالى . وذلك صريح في قوله تعالى : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن » [٢] .

واذا كانت هذه الشريعة[أ] حقاً وداعية الى النظر المؤدي الى معرفة الحق ، فانا معشر المسلمين ، نعلم على القطع انه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع . فان الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له .

واذا كان هذا هكذا ، فان ادى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سُكت عنه في الشرع او عرّف به . فان كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي . وان كانت الشريعة نطقت به[ب] فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقاً لما ادّى اليه البرهان فيه او مخالفاً . فان كان موافقاً ، فلا قول هنالك. وان كان مخالفاً ، طلب هنالك تأويله .

ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازة [٣] — من غير ان يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز — من تسمية الشيء بشبيهه او بسببه او لاحقه او مقارنه او غير ذلك من الأشياء التي عُدِّدت [ج] في تعريف اصناف الكلام المجازي [د].

التوافق بين المعقول والمنقول

واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية ، فكم بالحري ان يفعل

(١) الاحمر والاسود : المقصود هنا الناس من جميع الاجناس والالوان (البيض والسود) .

(٢) سورة النحل (١٦) آية ١٢٥ — والآية كاملة : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ، ان ربك هو اعلم بمن ضل سبيله وهو اعلم بالمعتدين » .

(٣) الاصح : من الدلالة المجازية الى الدلالة الحقيقية .

[أ] «ا» = الشرائع
[ب] «ما» = كانت نطقت به الشريعة
[ج] «ا» = عودت
[د] «م» = المجاز

ذلك صاحب علم البرهان[أ] ؟ فان الفقيه انما عنده قياس ظنّي ، والعارف عنده قياس يقيني . ونحن نقطع قطعاً ان كل ما ادّى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن . وما اعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول . بل نقول انه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما ادى اليه البرهان ، الاّ اذا اعتُبِر الشرع وتُصُفِّحت سائر اجزائه وُجِد في الفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل او يقارب ان يشهد .

ولهذا المعنى اجمع المسلمون على انه ليس يجب ان تُحْمَل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا ان تُخرَّج كلها عن[ب] ظاهرها بالتأويل . واختلفوا في المؤوَّل منها من غير المؤوَّل[ج] : فالأشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء[١] ، وحديث النزول[٢] . والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره .

والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق . والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها[د] . والى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى : « هو الذي انزل عليك الكتاب ، منه آيات مُحْكَمَات ... » الى قوله : « والراسخون في العلم »[٣] .

(١) الاستواء: سورة البقرة (٢) آية ٢٨ : « هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً ثم استوى الى السماء فسوّاهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم » — سورة فصلت (٤١) آية ١٠ : « ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعاً او كرهاً قالتا اتينا طائعين » . — سورة الاعراف (٧) آية ٥٣ : «ان ربكم الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره الاّ له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين » .

(٢) حديث النزول : قد وردت الروايات المشهورة بأن جبريل (عليه السلام) كان ينزل على النبي (ص) في صورة دحية الكلبي ، وان ابن عباس (ر) رآه في صورته (كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ، للقاضي ابي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني — نشرة الاب ماكرثي ، بيروت سنة ١٩٥٨ ، ص ١٠١) .

(٣) سورة آل عمران (٣) آية ٧ — والآية هي: « هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات . فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا وما يذكر الاّ اولو الالباب » . « والراسخون في العلم » : لقد قرأ ابن رشد الجزء الاخير من هذه الآية على طريقته ، اعني انه وقف بعد : « وما يعلم تأويله الاّ الله والراسخون في العلم » . كأنه اعتبر الله والراسخون في العلم فقط هم الذين يعلمون تأويل الكتاب . واعتبر ابن رشد الجزء الاخير من الآية : « يقولون انا آمنا الخ ... » بداية كلام ، بمعنى

[أ] «م» = العلم بالبرهان
[ب] «ا» = من
[ج] «م» = المأوّل — «ا» الماوّل
[د] «ا» = بينهما

استحالة الاجماع العام

فان قال قائل «ان[أ] في الشرع اشياء قد اجمع المسلمون على حملها على ظواهرها واشياء على تأويلها واشياء اختلفوا فيها ، فهل يجوز ان يؤدي البرهان الى تأويل ما اجمعوا على ظاهره ، او ظاهر ما اجمعوا على تأويله ؟

قلنا : اما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني فلم يصح ، واما ان كان الاجماع فيها ظنيًّا فقد يصح . ولذلك قال ابو حامد وابو المعالي(١) وغيرهما[ب]من ائمة النظر انه لا يُقطَع بكفر من خرق الاجماع في التأويل في امثال هذه الأشياء .

وقد يدلك على ان الاجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن ان يتقرر في العمليات ، انه ليس يمكن ان يتقرر الاجماع في مسألة ما في عصر ما الآ بأن[ج] يكون ذلك العصر عندنا محصوراً ، وان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا ، اعني معلوماً اشخاصهم ومبلغ عددهم ، وان ينقل الينا في المسألة مذهب كل واحد منهم[د] نقل تواتر(٢) ، ويكون مع هذا كله قد صحّ عندنا ان العلماء

ن الراسخين في العلم – وهم الذين يعلمون تأويل الكتاب –، حسب رأيه ، قالوا : « انا آمنا...» وعلى هذه الحال يكون ابن رشد حصر حق التأويل في الراسخين في العلم .

اما اذا قرئت الآية على النحو التالي ، اعني اذا وقفنا بعد : « وما يعلم تأويله الآ الله »، ثم اعتبرنا ما يأتي بعد ذلك بداية كلام ، بمعنى ان الراسخين في العلم يقولون انا آمنا ، لاصبح المعنى مخالفاً تماماً لما قصده ابن رشد ، اي ان الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل الكتاب – اذ ان هذا التأويل لا يعلمه الآ الله – ولكنهم يؤمنون به ، دون جدال. فلم يعد للراسخين في العلم حق في التأويل، لان هذا التأويل اسمى من ان يدركوه .

فقد كفى ابن رشد ان يقف عند ما يشاء في قراءته للآية حتى يعطيها معنى يؤيد به موقفه .

(١) ابو حامد : الغزالي – ابو المعالي : هو عبدالملك الجويني المعروف بامام الحرمين ١٠٨٥ م

(٢) نقل تواتر : يعرف الباقلاني فقل التواتر (او خبر التواتر) هكذا: « واذا وقع الخبر عن الممكن كونه من الله تعالى ومن رسوله وممن اخبرا (الله و رسوله) عنه انه لا يكذب في خبره ، ومن جماعة استدوا ما اخبروا عنه الى مشاهدتهم يثبت التواتر بمثلهم ، قطع بصدقهم . وكذلك كل من خبر عن جائز قام الدليل على صدقه » (الباقلاني – كتاب التمهيد ، طبعة ماكرثي – بيروت سنة ١٩٥٧، ص ٣٨١–٣٨٢).

ثم يعطي الباقلاني صفات اهل التواتر ، فيقول : « يجب ان يكونوا عالمين بما ينقلون علم ضرورة واقعاً عن مشاهدة او سماع او مخترع في النفس من غير نظر واستدلال ، والآ لم يقع العلم بخبرهم .

« ايضاً ان يكونوا عدداً يزيدون على الواحد والاثنين والثلاثة والاربعة ، وكل عدد امرنا الله تعالى بالاستدلال على صدق المخبر به – كالشاهد الواحد ، ومن امرنا بالاجتهاد في عدالتهم وتأمل احوالهم ...

واذا كانوا خلفاً لسلف ولسلفهم سلف ، ان يكون اول خبرهم آخره ، ووسط ناقلته كطرفيه في انهم قوم بهم يثبت التواتر ويقع العلم بصدقهم اذا نقلوا عن مشاهدة» (الباقلاني – كتاب التمهيد – بيروت سنة ١٩٥٧، ص ٣٨٤ وما يليها) .

[أ] «م ا» = فان

[ب] «م ا» = غيرهم

[ج] «م ا» = ان

[د] «ا» يضاف «فيها» بعد «منهم»

الموجودين في ذلك الزمان متفقون على انه ليس في الشرع ظاهر او باطن ، وان العلم بكل مسألة يجب ان لا[أ]يكتم عن احد ، وان الناس طريقهم واحد في علم الشريعة .

واما كثير[ب]من الصدر الأول فقد نقل عنهم انهم كانوا يرون ان للشرع ظاهراً وباطناً ، وانه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من اهل العلم به ولا يقدر على فهمه — مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه انه قال : « حدّثوا الناس بما يعرفون . اتريدون ان يكذّب الله ورسوله ؟ » . ومثل ما رُوي من ذلك عن جماعة من السلف — . فكيف يُمكن ان يُتصوَّر اجماع منقول الينـا عن مسألة من المسائل النظرية ، ونحن نعلم قطعاً انه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون ان في الشرع اشياء لا ينبغي ان يعلم بحقيقتها جميع الناس ؟ .

وذلك بخلاف ما عرض في العمليات : فان الناس كلهم يرون افشاؤها لجميع الناس على السواء ، ونكتفي (في) حصول الاجماع فيها بأن تنتشر المسألة ، فلا ينقل الينا فيها خلاف. فان هذا كاف[ج]في حصول الاجماع في العمليّات بخلاف الأمر في العلميات.

تكفير الغزالي لفلاسفة الاسلام

فان قلتَ: فاذا[د]لم يجب التكفير بخرق الاجماع في التأويل اذ لا يُتصوّر في ذلك اجماع ، فما تقول في الفلاسفة من اهل الاسلام ، كأبي نصر وابن سينا ؟ فان ابا حامد قد قطع بتكفيرهما[ه]في كتابه المعروف بـ « التهافت » في ثلاث مسائل: في القول بقدم العالم ، وبانه تعالى لا يعلم الجزئيات — تعالى عن ذلك — وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد واحوال المعاد . — **قلنا** : الظاهر من قوله في ذلك انه ليس تكفيره اياهما في ذلك قطعاً ، اذ قد صرّح في « كتاب التفرقة » [1] ان التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال.

وقد تبيّن من قولنا انه ليس يمكن ان يتقرر اجماع في امثال هذه المسائل ، لما رُوي عن كثير من السلف الأول ، فضلاً عن غيرهم ، ان ههنا تأويلات يجب ان لا

---

١ — عنوان الكتاب بالكامل : «كتاب التفرقة بين الاسلام والزندقة » .

[أ] «ا» = الا
[ب] «ا» = واما وكثير
[ج] «ا» = كلف
[د] «ا» = ماذا
[ه] «ا» = بتكفيرهم

يفصح بها الا لمَن هو من أهل التأويل ، وهم الراسخون في العلم . لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى « والراسخون في العلم » ، لأنه اذا لم يكن اهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزيّة تصديق تُوجب لهم من الايمان به ما لا يوجد عند غير اهل العلم . وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به ، وهذا انما يحمل على الايمان الذي يكون من قِبَل البرهان ، وهذا(١) لا يكون الا مع العلم بالتأويل .

فان غير(٢) اهل العلم من المؤمنين هم اهل الايمان به لا من قِبَل البرهان . فان وكان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم فيجب ان يكون بالبرهان . ان[أ] كان بالبرهان فلا يكون الا مع العلم بالتاويل[ب]، لأن الله تعالى قد اخبر ان لها تأويلاً هو الحقيقة، والبرهان لا يكون[ج] الا على الحقيقة . واذا كان ذلك كذلك ، فلا يمكن ان يتقرر في التأويلات التي خصّ الله العلماء بها اجماع مستفيض . وهذا بيّن بنفسه عند من انصف.

هل يعلم الله تعالى الجزئيات ؟

والى هذا كله فقد نرى[د] ان ابا حامد قد غلط على الحكماء المشائين(٣) فيما نسب اليهم من انهم يقولون انه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات اصلاً. بل يرون انه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها ، وذلك ان علمنا بها معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره . وعلم الله سبحانه بالوجود [هـ] على مقابل هذا ، فانه علّة للمعلوم الذي هو الموجود. فمن شبّه العلمين احدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصّها واحداً ، وذلك غاية الجهل .

فاسم العلم اذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض ، كما

(١) هذا : يوجد على هامش مخطوط الاسكوريال ملاحظة وهي كلمة « ايمانه» توضيحاً لكلمة هذا حتى لا تؤخذ على انها اشارة الى البرهان .
(٢) مخطوط المكتبة الاهلية : كان (قبل غير) =فان كان غير
(٣) الحكماء المشاؤون : هم الفلاسفة الذين اتبعوا نهج ارسطو (واطلق على فلسفة ارسطو هذا اللقب لان ارسطو كان يلقي دروسه وهو يمشي (يسير) حول حديقة مدرسته المعروفة باللقيون (ليسيه) .

[أ] «ا» = اذا
[ب] «م ا» = مع التأويل (في الترجمة العبرية : مع العلم بالتأويل)
[ج] في هامش «ا» = يقوم
[د] «م ا» = يرى
[هـ] «م ا» = في الوجود

يقال [أ] كثير من الأسماء على [ب] المتقابلات، مثل «الجلل» المقول على العظيم والصغير، و«الصريم» المقول على الضوء والظلمة. ولهذا ليس ههنا حدّ يشتمل [ج] العلمين جميعاً كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا. وقد أفردنا في هذه المسألة قولاً حرّكنا اليه بعض أصحابنا (١).

وكيف يتوهم على المشائين انهم يقولون انه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات؟ وهم يرون ان الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل (٢)، وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قِبَل العلم الأزلي المدبّر للكل والمستولي عليه؟ وليس يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن، بل ولا الكليات، فان الكليات المعلومة عندنا معلولة [د] ايضاً عن طبيعة الموجود؛ والأمر في ذلك العلم بالعكس. ولذلك ما قد أدى اليه البرهان [ه] ان ذلك العلم منزّه عن ان يوصف بـ«كلي» او «جزئي» (٣)، فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة، أعني في تكفيرهم او لا [و] تكفيرهم.

تقسيم الموجودات ورأي الفلاسفة فيها – اختلاف المتكلمين في القدم والحدوث

واما مسألة قِدَم العالم او [ز] حدوثه، فان الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين

(١) هذا القول هو ما جاء في «ضميمة لمسألة العلم القديم» التي ذكرها ابو الوليد في فصل المقال. وهذه «الضميمة» واردة هنا بعد «فصل المقال». ومن المحتمل ان يكون الخليفة الموحد ابو يعقوب يوسف هو المقصود هنا «ببعض اصحابنا».

(٢) الرؤيا الصادقة... كانوا يعتبرون الرؤيا الصادقة في المنامات ضرباً من النبوة يكشف فيها الله للمشاهد احداثاً جزئية ستحدث مستقبلاً. وان لم تكن هذه الاحداث الجزئية في علم الله القديم فكيف يكشفها للانسان في النوم على شكل رؤيا صادقة؟ فلا بد اذن لهذه الجزئيات ان تكون متضمنة في علم الله القديم.

(٣) كلي او جزئي: ان علم الله لا يوصف بأنه كلي مثل علمنا ولا بأنه جزئي مثل علمنا. بل هو يختلف كل الاختلاف عن علمنا، لذلك قال ابن رشد ان علم الله منزه من ان يوصف بـ «كلي» او بـ «جزئي»، مثل ما نحن نصف علمنا.

[أ] «م١» = في كثير
[ب] «م١» = هنا
[ج] «أ» = يشمل
[د] «م١» = معلومة
[ه] «م١» = ادى البرهان الى
[و] «م١» = اضيف (تكفيرهم)
[ز] «م١» = ولا

من الأشعرية و الحكماء المتقدمين يكاد ان يكون راجعاً للاختـــلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء.وذلك انهم اتفقوا على ان ههنا ثلاثة اصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا في تسمية[أ] الطرفين واختلفوا في الواسطة .

فاما الطرف الواحد ، فهو موجود وُجد من شيء ، اعني عن سبب فاعـــل ومن مادة ، والزمان متقدم عليه(١) ،اعني على وجوده . وهذه هي حال الأجسام التي يُدرَك تكوُّنها بالحس ، مثل تكوّن الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك . وهـــذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريّين على تسميتها محدثة .

وأما الطرف المقابل لهذا ، فهو موجود لم يكن من شيء ، ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان . وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته « قديماً » . وهذا الموجود مدرك بالبرهان ، وهو الله تبارك وتعالى . هو فاعـــل الكل وموجده والحافظ[ب] له سبحانه وتعالى قدره .

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين ، فهو موجود لم يكن من شيء ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء ، أعني عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره .

اختلاف المتكلمين في القدم والحدوث

والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم . فان المتكلمين يسلّمون ان الزمان غير متقدم عليه ، أو يلزمهم ذلك ، اذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام(٢) . وهم ايضاً متفقون مع القدماء على ان الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل .

وانما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي : فالمتكلمون يرون انه متناه، وهذا هو

---

(١) ا من شيء : « من » تدل على العلة المادية ، اعني على المادة التي يصنع منها الشيء .
عن شيء : « عن » تدل على العلة الفاعلية ، اعني على الفاعل الذي يصنع الشيء .
والزمان متقدم عليه : بمعنى ان قبل وجود هذا الشيء كان هناك زمان وهذا الشيء غير موجود فيه .
(٢) الزمان مقارن للحركات والاجسام : بمعنى ان الزمان مقياس الحركة ولا توجد حركة بدون جسم .

[أ] «م ا» = مسألة
[ب] «م ا» = ناقص (و)

مذهب أفلاطون[(١)] وشيعته . وأرسطو وفرقته يرون انه غير متناه كالحال في المستقبل .

فهذا الوجود الآخر الأمر فيه بيّن انه قد آخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم . فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث[أ] ، سمّاه « قديماً » . ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث ، سمّاه « محدثاً » . وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ، ولا قديماً حقيقياً . فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة . ومنهم من سمّاه « محدثاً أزلياً » ، وهو أفلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهياً[ب] عندهم من الماضي .

فالمذاهب في العالم ليست تتباعد[ج] كل التباعد حتى يكفّر بعضها ولا يكفّر . فان الآراء التي شأنها هذا يجب ان تكون في الغاية من [د] التباعد ، اعني ان تكون متقابلة ، كما ظنّ المتكلمون في هذه المسألة ، اعني ان اسم « القدم » و « الحدوث » في العالم بأسره هو من المتقابلة . وقد تبين من قولنا ان الأمر ليس كذلك .

تأويل بعض الآيات (ويدل ظاهرها على وجود قبل وجود العالم)

وهذا كله مع ان هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع . فان ظاهر الشرع اذا تُصُفِّحَ ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن ايجاد العالم ان صورته محدثة بالحقيقة، وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، أعني غير منقطع . وذلك ان قوله تعالى : « وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُه عَلَى الْمَاءِ»[(٢)] يقتضي بظاهره ان وجوداً قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء ، وزماناً قبل هذا الزمان ، أعني المقترن بصورة هذا الوجود[ه] الذي هو عدد حركة الفلك . — وقوله تعالى : « يَوْمَ

(١) مذهب افلاطون : يرى افلاطون ان نظام العالم حادث وان حركته المنتظمة التي تقاس بالزمان هي ايضاً حادثة ، ويقول ان قبل هذه الحركة المنتظمة كانت الحركة هوجاء ، فرتبها « الصانع » ونظمها . — اما رأي ارسطو فيختلف تماماً عن رأي استاذه افلاطون اذ ان ارسطو يعتبر حركة العالم قديمة والزمان ايضاً قديماً . — وما لم يبدأ من طرف لن ينتهي من الطرف الآخر .

(٢) سورة هود (١١) آية ٧

[أ] «م ا» = الحادث
[ب] «ا» = متناه
[ج] «م ا» = مضاف (في العالم)
[د] «م ا» = في
[ه] «م ا» = مضاف (وهو العرش والما)

تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْض والسَّمَوَاتُ »[١] يقتضي ايضاً بظاهره ان وجوداً ثانياً [أ] بعد هذا الوجود . وقوله تعالى : « ثُمَّ آسْتَوَى إلى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ»[٢] يقتضي بظاهره ان السموات خُلقت من شيء [٣] .

فالمتكلمون ليسوا في قولهم ايضاً في العالم على ظاهر الشرع ، بل متأولون . فانه ليس في الشرع ان الله كان موجوداً مع العدم المحض ، ولا يوجد هذا فيه نصاً ابداً . فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات ان الاجماع انعقد عليه. والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء .

خطأ الحاكم وخطأ العالم (اي خطأ معذور)

ويشبه ان يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة اما مصيبين مأجورين ، واما مخطئين معذورين. فان التصديق بالشيء من قِبَل الدليل القائم في النفس[ب] هو شيء اضطراري لا اختياري ، اعني انه ليس لنا ان لا نصدّق أو نصدّق ، كما لنا ان نقوم او لا نقوم . واذا كان من شرط التكليف الاختيار ، فالمصدق بالخطأ من قِبَل شبهة عرضت له اذا كان من اهل العلم معذور . ولذلك قال عليه السلام : « إِذَا آجْتَهَدَ آلحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ ، وَإِذَا [ج] أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْر » . وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بانه[د] كذا أو ليس بكذا . وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصّهم الله بالتأويل . وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع ، انما هو الخطأ الذي يقع[هـ]

---

(١) سورة ابراهيم (١٤) آية ٤٨ — والآية « يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار» .

(٢) سورة فصلت (٤١) آية ١١ — والآية : « ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض أئتنا طوعاً او كرهاً قالتا آتينا طائعين » .

(٣) يلاحظ هنا كيف يستشهد ابن رشد بآيات يدل ظاهرها على وجود شيء قبل هذا العالم ، وعلى ان فناء العالم معناه ان هذا العالم سيفقد هذه الصورة التي لديه ويتحول الى صورة اخرى. فليس هناك، حسب ظاهر هذه الآيات ، فناء مطلق ، بكل معنى الكلمة ، كما وان هذه الآيات لا تدل على عدم مطلق قبل وجود العالم . — (ويلاحظ هنا ان بعض المعتزلة اعتبروا العدم شيئاً وعيناً وذاتاً منها وجد العالم : انظر كتابنا عن « فلسفة المعتزلة » الجزء الاول ، ص ١٢٩—١٤٧) .

[أ] «م١» = ظاهراً
[ب] «م١» = بالنفس
[ج] «١» = وان
[د] «م١» = انه
[هـ] «م١» = يقع (في الهامش) ولكن في المتن «يقعوا» وفي «١» يقع

من العلماء اذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها .

وأما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو اثم محض ، وسواء كان الخطأ في الأمور النظرية أو العملية [أ]. فكما ان الحاكم الجاهل بالسنة اذا اخطأ في الحكم لم يكن معذوراً ، كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط الحكم ، فليس بمعذور ، بل هو اما آثم واما كافر (١) . واذا كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام ان تجتمع [ب] له اسباب الاجتهاد — وهو معرفة الأصول ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس — فكم بالحري ان يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات ، اعني ان يعرف الأوائل العقلية ووجه الاستنباط منها .

وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين : اما خطأ يُعذر فيه مَن هو من اهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ — كما يعذر الطبيب الماهر اذا اخطأ في صناعة الطبّ ، والحاكم الماهر اذا اخطأ في الحكم . ولا يُعذر فيه مَن ليس من اهل ذلك الشأن. واما خطأ ليس يعذر فيه احد من الناس ، بل ان وقع في مبادىء الشريعة فهو كفر وان وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة .

الأصول الثلاثة للشرع ، والإيمان بها

وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تُفضي[ج] جميع اصناف طرق الدلائل الى معرفتها ، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع . وهذا (هو) مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى ، وبالنبوات ، وبالسعادة[د] الأخروية [ه] والشقاء الأخروي .

---

(١) اما آثم واما كافر : لقد حصر ابن رشد حق التأويل في « الراسخين في العلم »، اذا اوّل هؤلاء واصابوا فلهم اجران ، واذا اولوا ولم يصيبوا فلهم اجر واحد . — اما خلاف الراسخين في العلم فليس لهم حق التأويل بتاتاً ،كما وان الجاهل بالطب ليس له حق التطبيب بتاتاً . واذا اوّل هؤلاء فيكونون قد اتوا بإثم واصبحوا كافرين . — وموقف ابن رشد هذا قائم على قراءته للآية : « وما يعلم تأويله الآ الله والراسخون في العلم (قرآن ٣ /٨) .

[أ] «ا» = في الهامش (العملية) ولكن في المتن(العلمية)وفي «م ا» — غير واضحة يجوز العلمية او العملية .

[ب] «ا» = تجمع

[ج] «م ا» ربما (تقتضي)

[د] «م ا» = والسعادة

[ه] — «م ا» — «ا» = الاخراوية ولكن «مللر» الاخروية

وذلك ان هذه الأصول الثلاثة(١) تؤدي اليها اصناف الدلائل [أ] الثلاثة التي لا يعرى احد من الناس عن وقوع التصديق له من قِبَلها بالذي كُلِّف معرفته ، اعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية . فالجاحد لامثال هذه الأشياء اذا كانت اصلاً من اصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه او بغفلته عن التعرض الى معرفة دليلها . لأنه ان كان من اهل البرهان فقد جُعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان ، وان كان من اهل الجدل فبالجدل ، وان كان من اهل الموعظة فبالموعظة . ولذلك قال عليه السلام : « أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلاَّ الله وَيُؤْمِنُوا بِي » — يريد بأي طريق اتفق لهم من طرق[ب] الإيمان الثلاث.

تأويل ظاهر الآيات والأحاديث : أهل البرهان وأهل القياس

وأما الأشياء التي لخفائها لا تُعلَم الاّ بالبرهان فقد تلطَّف الله فيها لعباده[ج]الذين لا سبيل لهم الى البرهان ، اما من قِبَل فطرهم ، واما من قبل عادتهم ، واما من قبل عدمهم اسباب التعلّم ، بأن ضرب لهم امثالها وأشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال ، اذ كانت تلك الأمثال يمكن ان يقع التصديق بهـا بالأدلة[د] المشتركة للجميع ، اعني الجدلية والخطابية . وهذا هو السبب في ان انقسم[هـ] الشرع الى ظاهر وباطن . فان الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني ، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي الاّ لأهل البرهان . وهذه هي اصناف تلك الموجودات الأربعة او الخمسة(٢) التي

(١) الاصول الثلاثة : وهي الاقرار بوجود الله — الاقرار بالنبوات — الاقرار بيوم الحساب . ومن يجحد هذه الاصول الثلاثة ، او اصلاً واحداً منها يكون كافراً . — اما من يقر بهذه الاصول وكان من اهل البرهان ، فواجب عليه ان يبحث في الفروع ، مثلاً في ماهية الله : هل صفاته هي ذاته ام متميزة عنها ؟ او هل العقاب روحاني او جسماني ؟ الخ... الاجتهاد في مثل هذه المسائل واجب على اهل البرهان ويمتنع على سواهم .

(٢) الاربعة او الخمسة : يقول ابن رشد في كتاب « الكشف عن مناهج الادلة » : ان الغزالي اثبت ان الشيء الواحد يمكن ان يوجد على خمسة اشكال : فوجوده اما وجود جوهري (اعني وجوده في حد ذاته خارج العقل الذي يعقله) ، اما وجود حسي (الوجود بما هو محسوس) ، اما وجود خيالي (موجود بما هو متصور) . اما وجود عقلي (ذهني) ، واما وجود ظني . — ويقول ابن رشد هنا : « الموجودات الاربعة او الخمسة » لان الموجود الظني الذي يتكلم عنه الغزالي هو وجود مشكوك في صحته .

[أ] «م١» = الادلة
[ب] «م١» = طريق
[ج] «م١» = العبادة ولكن على الهامش(لعباده)
[د] «م١» = بالدلالة
[هـ] «م١» = نقسم

ذكرها ابو حامد في «كتاب [أ] التفرقة».

واذا اتفق كما قلنا ان نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث، لم نحتج ان نضرب له امثالاً[ب]، وكان على ظاهره لا يتطرق اليه تأويل. وهذا النحو من الظاهر ان كان في الأصول فالمتأول له كافر، مثل مَن يعتقد انه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء، وانه انما قُصِد[ج] بهذا القول ان يُسلَّم [د] الناس بعضهم من بعض في ابدانهم وحواسّهم[هـ]، وانها حيلة، وانه لا غاية للانسان الاّ وجوده المحسوس فقط [1].

واذا تقرر[و] هذا، فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله [2]. فان كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة. وههنا ايضاً ظاهر يجب على اهل البرهان تأويله، وحملهم ايّاه على ظاهره كفر [3]. وتأويل غير اهل البرهان له واخراجه عن ظاهره كفر في حقّهم او بدعة.

ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول [4]. ولذلك قال عليه السلام في السوداء [5] اذ اخبرته ان الله في السماء «اعْتِقْها فإنَّها مُؤمِنَة» اذ كانت ليست من اهل البرهان.

والسبب في ذلك ان الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الاّ من قِبَل التخيل — اعني انهم لا يصدقون بالشيء الاّ من جهة ما يتخيلونه — يعسر وقوع

(١) ينوه هنا ابن رشد الى قول الفلاسفة الماديين القائلين بان القوانين وضعت لصيانة ابدان الناس ومصالحهم فقط. فالقانون وضع لحاجة اجتماعية. واذا قلنا ان القانون هو تشريع إلهي فلا يعني ذلك ان الله يحاسبنا على خضوعنا او عدم خضوعنا له، بل مثل هذا القول يعطي قوة للقوانين تجعل الناس تخشاها وتتقيد بها، ولكن في الواقع ليس هناك حساب آخر. — ويعتبر ابن رشد مثل هذا القول كفراً.

(٢) الظاهر الذي لا يجوز تأويله هو الاقرار بيوم الحساب. — اما الباطن هنا الممكن تأويله كيف يكون الثواب او العقاب، هل هما روحانيان ام ايضاً جسمانيان؟

(٣) يلاحظ هنا تأكيد ابن رشد على وجوب التأويل من قبل اهل البرهان. فاذا امتنع هؤلاء عن التأويل في المسائل التي يجب عليهم تأويلها اصبحوا كافرين — حسب رأيه.

(٤) انظر اعلاه ص ٣٦ هامش ١ و٢

(٥) من الرقيق، ذات اللون الاسود

[أ] «م١» = كتب
[ب] «م١» = مثالا
[ج] «م١» = قصدنا
[د] «١» = يسلم —«م١»— يتسلم
[هـ] في الترجمة العبرية: «خواصهم»
[و] «م١» = يضاف (لك)

التصديق لهم بموجود ليس منسوباً الى شيء متخيل[١] . ويدخل ايضاً على مَن لا يفهم من هذه النسبة الاّ المكان ، وهم الذين شدّوا على رتبة الصنف الأول قليلاً في النظر (بانكار) اعتقاد الجسمية[٢] . ولذلك كان الجواب لهؤلاء في امثـــال هذه انها من المتشابهات[أ]، وان الوقف في قوله تعالى : « وَمَا يَعلَمَ تَأوِيلَهُ إلاّ الله »[٣] .واهل البرهان مع انهم مجمعون في هذا الصنف انه من المؤول فقد يختلفون في تأويله ، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان .

وههنا صنف ثالث من الشرع متردّد بين هذين الصنفين يقع فيه شك ، فيُلحقه قوم ممَّن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله ، ويُلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء ، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه . والمخطئ في هذا معذور — اعني من العلماء .

اختلاف العلماء في احوال المعاد

فان قيل « فاذا تبين ان الشرع في هذا على ثلاث مراتب ، فمن اي هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله » ؟

فنقول : ان هذه المسألة الأمر فيها بيّنٌ انها من الصنف المختلَف فيه . وذلك انا نرى قوماً[ب] ينسبون انفسهم الى البرهان يقولون ان الواجب حملها على ظاهرها [ج] ، اذ كان ليس ههنا برهان يؤدي الى استحالة الظاهر فيها . وهذه طريقـــة الأشعرية ، وقوم آخرون ايضاً ممَّن يتعاطى البرهان ، يتأولونها . وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافاً كثيراً . وفي هذا الصنف ابو حامد معدود وكثير من المتصوفة . ومنهم مـــن يجمع فيها التأويلين، كما يفعل ذلك ابو حامد في بعض كتبه .

---

(١) وقد جاء مثل ذلك في القرآن الكريم « طلعها كأنها رؤوس الشياطين » والعرب لم تكن رأت رؤوس الشياطين ، وانما تخيلتها بالقبح والعظم والدمامة .

(٢) الجسمية : اعني تجسيم الله . فهذه من المسائل التي يجب على اهل البرهان تأويلها ، ولا تؤخذ على ظاهرها مثل ما فعل الكرامية (وهم من الصفاتية) الذين اثبتوا الصفات وانتهوا فيها الى التجسيم والتشبيه (الشهرستاني: الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم ج ١ ص ١١٥) .

(٣) سورة آل عمران (٣) آية ٧

[أ] «ا» = المتشابهة
[ب] «م ا» = «ممن» ينسبون
[ج] «م ا» = ظواهرها

ويشبه ان يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذوراً والمصيب مشكوراً او [أ] مأجوراً ، وذلك اذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحواً من انحاء التأويل ، اعني في صفة المعاد لا في وجوده ، اذا كان التأويل لا يؤدي الى نفي الوجود . وانما كان جحْد الوجود في هذه كفراً لأنه في اصل من اصول الشريعة ، وهو مما يقع التصديق به بالطرق الثلاث المشتركة للأحمر والأسود (١) .

وأما مَن كان من غير اهل العلم ، فالواجب عليه حملها على ظاهرها[ب] . وتأويلها في حقه كفر ، لأنه يؤدي الى الكفر . ولذلك (ما) نرى ان مَن كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر ، لأنه يؤدي الى الكفر . فمن افشاه له من اهل التأويل فقد دعاه الى الكفر ، والداعي الى الكفر كافر .

ولهذا يجب ان لا تُثبَت التأويلات الا في كتب البراهين ، لأنها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو من اهل البرهان . واما اذا أثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعريّة والخطابية او الجدلية ، كما يصنعه ابو حامد ، فخطأ على الشرع وعلى الحكمة ، وان كان الرجل انما قصد خيراً ، وذلك انه رام ان يكثّر اهل العلم بذلك ، ولكن كثّر بذلك اهل الفساد بدون كثرة اهل العلم . وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة ، وقوم الى ثلب الشريعة ، وقوم الى الجمع بينهما . ويشبه ان يكون هذا احد[ج] مقاصده بكتبه . والدليل على انه رام بذلك تنبيه الفِطَر[د] انه لم يلزم مذهباً في كتبه ، بل هو مع الأشعرية[ه] اشعري ، ومع الصوفية [و] صوفي ، ومع الفلاسفة فيلسوف ، حتى انه كما قيل :

يَوْماً يمان اذا لاقيْتُ ذَا يَمَنٍ وَإنْ لقيْتُ مَعَدِّيًّا فعَدْنَان [ز] (٢)

(١) مسألة المعاد : هي من اعوص المسائل التي في الفلسفة (كما يذكر ابن رشد في كتابه تهافت التهافت – طبعة الاب بويج ، بيروت ١٩٣٠ صفحة ٥٧٩) لا ينكر ابن رشد الحياة الاخرى – حسب ما جاء به الوحي – ولكنه يحاول ان يفسر كيف يكون هذا الخلود . وكان يميل الى القول بخلود العقل الفعال لا الخلود الفردي للانفس البشرية .

(٢) هذا البيت لعمران بن حطان .

[أ] «م١» = «و»
[ب] «١» = الظاهر
[ج] «م١» = يضاف (اصناف)
[د] «م١» = الفطرة
[ه] «١» = الاشاعرة
[و] «١» = الصوفة
[ز] «م١» = تعدناني

احكام التأويل في الشريعة للعارفين

والذي يجب على أئمة المسلمين ان ينهوا عن كتبه التي تتضمن العلم ، الاّ مَن كان من اهل العلم؛ كما يجب عليهم[أ] ان ينهوا عن كتب البرهان مَن ليس اهلاً لها . وان كان الضرر الداخل على الناس من كتب البرهان[ب] اخفّ ، لأنه لا يقف على كتب البرهان في الأكثر ، الاّ اهل الفِطر[ج] الفائقة ، وانما يؤتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العمليّة والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلّم . ولكن مَنْعها[١] بالجملة صادّ لما دعا اليه الشرع ، لأنه ظُلْم لأفضل اصناف الناس ولأفضل اصناف الموجودات ، اذ كان العدل في افضل اصناف الموجودات ان يعرفها على كنهها مَن كان معدًّا لمعرفتها على كنهها ، وهم افضل اصناف الناس . فانه على قدر عظم الموجود يعظم الجور في حقه للذي هو الجهل به . ولذلك قال تعالى : « انّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عظيم »[٢] .

فهذا ما رأينا ان نثبته في هذا الجنس من النظر ، اعني التكلّم بين الشريعة والحكمة، وأحكام التأويل في الشريعة . ولولا شهرة ذلك عند الناس ، وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها ، لما استجزنا[٣] ان نكتب في ذلك حرفاً ، ولا ان نعتذر[د] في ذلك لأهل التأويل بعذر ، لأن شأن هذه المسائل ان تُذكر في كتب البرهان . والله الهادي الموفق للصواب .

اقسام العلوم الدنيوية والأخروية

وينبغي ان تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق . والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه ، وبخاصة الشريفة[هـ]منها ، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي.

(١) في مخطوط الاسكوريال «سعيها» ، ولكن «منعها» اصح
(٢) سورة لقمان (٣١) آية ١٣
(٣) في مخطوط الاسكوريال : «استخرنا»

[أ] «م ا» = لهم
[ب] «ا» = البراهين
[ج] «م ا» = الفطرة
[د] «م ا» = يعتذر
[هـ] «ا» = الشريعة

والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة ، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء . والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى « العلم العملي » .

وهذه تنقسم قسمين : احدهما افعال ظاهرة بدنية ، والعلم بهذه هو الذي يسمى « الفقه » ، والقسم الثاني افعال نفسانية ، مثل الشكر والصبر ، وغير ذلك من الأخلاق التي دعا اليها الشرع او نهى عنها . والعلم بهذه هو الذي يسمى « الزهد » و « علوم الآخرة » . والى هذا نحا ابو حامد في كتابه .

ولما كان الناس قد اضربوا عن هذا الجنس وخاضوا في الجنس الثاني ، وكان هذا الجنس املك بالتقوى التي هي سبب السعادة ، سمى كتابه « احياء علوم الدين » . وقد خرجنا عمّا كنّا بسبيله ، فنرجع .

فنقول : لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق ، وكان التعليم صنفين : تصوراً وتصديقاً [١] ، كما بيّن ذلك اهل العلم بالكلام ، وكانت طرق التصديق [أ] الموجودة للناس ثلاثاً : البرهانية ، والجدلية ، والخطابية ، وطرق التصور اثنين[ب]: إما الشيء نفسه وإما مثاله ، وكان الناس كلهم ليس في طباعهم ان يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية ، فضلاً عن البرهانية ، مع ما في تعلم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك الى طول الزمان لمن هو اهل لتعلمها ، وكان الشرع انما مقصوده تعليم الجميع [ج] ، وجب ان يكون الشرع يشتمل على جميع انحاء طرق التصديق وانحاء طرق التصوّر [٢] .

تقسيم المنطق والبرهان

ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس — اعني وقوع التصديق من

---

(١) وهذا هو علم المنطق ، واول من دونه فلاسفة اليونان . وفائدته انه يعصم الذهن عن الخطأ كما يعصم علم النحو والصرف اللسان عن اللحن . وايساغوغي لفرفوريوس وهو المدخل لكتب المنطق .

(٢) جاء ظاهر الشرع في مستوى الخطابيين من الناس ، وهم الاغلبية الساحقة.ولكن لهذا الظاهر باطناً لا يقف عليه الاّ اهل البرهان . وهكذا فان الشرع يرضي جميع الناس على مختلف فئاتهم العقلية . انظر الملاحظات والتعليقات (ثالثاً : الطرق الثلاث) في آخر الكتاب ص ٦٤

[أ] «م١» = الطرق التصديق (في هذا المخطوط المضافة بمداد يختلف عن المداد الاصلي ومكتوب للتصديق في الهامش)

[ب] «م١» = اثنان

[ج] «م١» = تعليم للوجوب

قبلها – وهي الخطابية والجدلية ، والخطابية اعم من الجدليــة . ومنها ما هي خاصة لأقل [أ] الناس وهي البرهانية ، وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير اغفال تنبيه الخواص(١) ،كانت اكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق .

هذه الطرق هي في الشريعة على اربعة اصناف :

احدها ان تكون مع انها مشتركة خــاصة في الأمرين جميعاً ، اعني ان تكون في التصور والتصديق يقينية ، مع انها خطابية او جدلية. وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها ، مع كونها مشهورة او مظنونة ، ان تكون يقينية ، وعرض لنتائجها ان اخذت انفسها دون مثالاتها . وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس لــه تأويل . والجاحد له او المتأول كافر .

والصنف الثاني ان تكون المقدمات ، مع كونها مشهورة او مظنونة ، يقينيّة ، وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد انتاجها . وهذا يتطرق اليه التأويل ، اعني لنتائجه .

والثالث عكس هذا ، وهو ان تكون النتائج هي الأمور التي قصد انتاجها نفسها ، وتكون المقدمات مشهورة او مظنونة من غير ان يعرض لها ان تكون يقينية . وهذا ايضاً لا يتطرق اليه تأويل ، اعني لنتائجه ، وقد يتطرق لمقدماته .

والرابع ان تكون مقدماته مشهورة او مظنونة من غير ان يعرض لها ان تكون يقينية ، وتكون نتائجه مثالات لما قصد انتاجه . وهذه فرض الخواص فيهــا التأويل ، وفرض الجمهور (اقرارها) امرارها على ظاهرها .

وبالجملة ، فكل ما يتطرق له من هذه تأويل(٢) لا يدرك الاّ بالبرهان ، ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل ، وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها(٣) في الوجهين

(١) في مخطوط الاسكوريال : لتنبيه الخواص.

(٢) في مخطوط الاسكوريال : « اليه من هذه التأويل » – الاصح : « كل ما يتطرق له من هذه تأويل » لان باقي الكلام يقتضي ذلك

(٣) اذا وضعنا « هذه التأويل » كما جاء في مخطوط الاسكوريال لم ينتظم الكلام هنا ، اذ ان الجمهور يأخذ هذه (الاقوال – لا هذه التأويل) على ظاهرها .

[أ] «ا» = ولأقل

جميعاً ، اعني في التصور والتصديق ، اذ كان ليس في طباعهم اكثر من ذلك .

وقد يعرض للنظّار في الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق، اعني اذا كان دليل التأويل اتمّ اقناعاً من دليل الظاهر. وامثال هذه التأويلات هي جمهوريّة .

ويمكن ان يكون فرض من بلغت قواهم النظرية الى القوة الجدلية، وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة ، وان كانت المعتزلة في الأكثر اوثق اقوالاً . واما الجمهور الذين لا يقدرون على اكثر من الأقاويل الخطابية ، ففرضهم امرارها على ظاهرها ، ولا يجوز ان يعلموا ذلك التأويل اصلاً .

لا يجوز ان يكتب للعامة ما لا يدركونه – من اباح التأويل للجمهور فقد افسده

فاذا الناس في الشريعة على **ثلاثة** اصناف: **صنف**[أ] ليس هو من اهل التأويل اصلاً ، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب . وذلك انه ليس يوجد احد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق .

وصنف هو من اهل التأويل الجدلي ، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط ، او بالطبع والعادة .

وصنف هو من اهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، اعني صناعة الحكمة .

وهذا التأويل ليس ينبغي ان يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور . ومتى صُرِّح بشيء من هذه التأويلات لِمَن[ب] هو من غير اهلها ، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة ، افضى ذلك بالمصرح له والمصرح الى الكفر . والسبب في ذلك ان مقصوده[1] ابطال الظاهر واثبات المؤول ، فاذا بطل الظاهر عند مَن هو من اهل الظاهر ، ولم يثبت المؤوّل عنده ، ادّاه ذلك الى الكفر ، ان كان في اصول الشريعة . فالتأويلات ليس ينبغي ان يصرّح بها للجمهور ولا ان تثبت في الكتب

---

١ – مقصوده : اي التأويل

[أ] – «م١» = فصنف
[ب] – «م١» = الى من

الخطابية او الجدلية — اعني الكتب التي الأقاويل الموضوعة فيها من هذين الصنفين[أ]— كما صنع ذلك ابو حامد .

ولهذا[ب] يجب ان يصرح ويقال في الظاهر الذي الأشكال في كونه ظاهراً بنفسه للجميع (١) وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم ، انه متشابه لا يعلمه الاّ الله ، وان الوقف يجب ههنا في قوله تعالى : « وَمَا يَعْلَمُ تأويله إلاَّ الله (٢) » .

وبمثل هذا يأتي الجواب ايضاً في السؤال عن الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور[ج] الى فهمها ، مثل قوله تعالى : « وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إلاَّ قَلِيلاً » (٣) .

وأمّا المصرّح بهذه التأويلات لغير اهلها فكافر لمكان دُعائه الناس الى الكفر . وهو ضد دعوى الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في اصول الشريعة ، كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا . فانا قد شهدنا منهم اقواماً ظنوا انهم[د] تفلسفوا وانهم قد ادركوا بحكمتهم العجيبة اشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه ، اعني لا تقبل تأويلاً ، وان الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور . فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات[ه] الفاسدة سبباً لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة .

ومثال مقصد[و] هؤلاء مع مقصد الشارع مثال مَن قصد الى طبيب ماهر قصدَ الى حفظ صحة جميع الناس وازالة الأمراض عنهم بأن وضع لهم اقاويل مشتركة التصديق في وجوب استعمال الأشياء التي تحفظ صحتهم وتزيل امراضهم وتجنُّب اضدادها ، اذ لم يمكنه فيهم ان يصيّر جميعهم اطباء ، لأن الذي يعلم الأشياء الحافظة للصحة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب . فتصدى هذا الى الناس وقال لهم : « ان هذه

(١) في طبعة الحوراني : «ولهذا الجنس (لا) يجب ان يصرح (بها) ويقال في الظاهر الذي الاشكال في كونه ظاهراً للجميع (بين) بنفسه وكون معرفة تأويله ...

(٢) سورة آل عمران (٣) آية ٧

(٣) سورة الأسراء (١٧) آية ٨٥

[أ] «ا» = الجنسين

[ب] «م١» = الجنس

[ج] «ا» = الى الجمهور

[د] «م١» = يضاف (قد)

[ه] «م١» = العادات

[و] «م١» = مقصود

الطرق التي وضعها لكم هذا الطبيب ليست بحق » . وشرع في ابطالهـا حتى بطلت عندهم . او قال : « ان لها تأويلات » ، فلم يفهموها ولا وقع لهم من قبلها تصديق في العمل . أفترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئاً من الأشياء النافعة في حفظ الصحة وازالة المرض ؟ او يقدر هو (لا) على استعمالها معهم ولا هم يستعملونها ، فيشملهم الهلاك .

هذا ان صرح لهم بتأويلات صحيحـة في تلك الأشياء لكونهم لا يفهمون ذلك التأويل ، فضلاً ان صرح لهم بتأويلات فاسدة . لانه يؤول بهم الأمر الى ان لا يروا ان ههنا صحة يجب ان تحفظ ولا مرضاً يجب ان يُزال ، فضلاً عن ان يروا ان ههنا اشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض . وهذه هي حال من يصرح بالتأويل للجمهور ولمن ليس هو بأهل له مع الشرع . ولذلك هو مفسد له وصاد عنه . والصاد عن الشرع كافر .

الشرع يصلح النفوس والطب يصلح الابدان

وانما كان هذا التمثيل يقينياً وليس بشعريّ ، كما للقائل [أ] ان يقول ، لأنه صحيح التناسب . وذلك ان نسبة الطبيب الى صحة الأبدان نسبة الشارع الى صحة الأنفس : اعني ان الطبيب هو الذي يطلب ان يحفظ صحة الأبدان اذا وجـدت ، ويستردها اذا عدمت (١) . والشارع هو الذي يبتغي هذا في صحة الأنفس . وهذه الصحة هي المسماة « تقوى » .

وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالأفعال الشرعية في غير ما آية . فقال تعالى : « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ » (٢) . وقال تعالى : « لَنْ يَنَالَ اللهَ لُحُومُها وَلا دِمَاؤُهَا وَلَكِن يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ » (٣) . وقال : « انَّ الصَّلاَةَ تَنْهي عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ » (٤) الى غير ذلك من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى . فالشارع انمـا

(١) في مخطوط مدريد (المكتبة الوطنية) «اذا ذهبت »
(٢) سورة البقرة (٢) آية ١٨٣
(٣) سورة الحج (٢٢) آية ٣٧
(٤) سورة العنكبوت (٢٩) آية ٤٥

[أ] «ا» = لقابل «م١» قال القائل

يطلب بالعلم[أ] الشرعي والعمل[ب] الشرعي هذه الصحة . وهذه الصحة هي التي تترتب عليها السعادة الأخروية ، وعلى ضدها الشقاء الأخروي .

فقد تبين لك من هذا انه ليس يجب ان تُثبَت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية فضلاً عن الفاسدة . والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حمّلها الانسان فأبى ان يحملها[1] ، وأشفق منها جميع الموجودات، اعني المذكورة في قولــه تعالى : « انّا عرَضْنَا الأمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأرْضِ وَالجِبَال » [2] الآية . — ومن قبــل التأويلات والظن بأنها (مما) [3] يجب ان يصرح بها في الشرع للجميع [4] ، نشأت فرق الاسلام حتى كفّر بعضهم بعضاً وبدّع بعضهم بعضاً ، وبخاصة الفاسدة منها . فأولت[5] المعتزلة آيات كثيرة واحاديث كثيرة ، وصرحوا بتــأويلهم للجمهور ، وكذلك فعلت الأشعرية ، وان كانت [6] اقل تأويلاً . فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب ، ومزّقوا الشرع وفرّقوا الناس كل التفريق .

ما أخطأ فيه الأشعريون

وزائداً الى هذا كله ان طرقهم التي سلكوها في اثبات تأويلاتهم ليسوا فيها (لا) [7] مع الجمهور ولا مع الخواص ، (امــا مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر ، واما مع الخواص) فلكونها اذا تؤملت وُجدت ناقصة عن شرائط البرهان ، وذلك يقف عليه بأدنى تأمل مَن عرف شرائط البرهان . بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية[ج] ، فانها تجحد كثيراً من الضروريات،

---

(١) في مخطوط المكتبة الاهلية ، ومخطوط الاسكوريال : «حملها الانسان فحملها »
(٢) سورة الاحزاب «٣٣» آية ٧٢ — والآية كاملة : « انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فأبين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً » .
(٣) مضافة في الترجمة العبرية ، وايضاً في مخطوط المكتبة الاهلية بمدريد
(٤) في مخطوط المكتبة الاهلية بمدريد (للجميع)
(٥) في مخطوط المكتبة الاهلية : « فتأولت »
(٦) في مخطوط الاسكوريال «كانوا»
(٧) في مخطوط الاسكوريال «لا»

[أ] «م ا» = العلم
[ب] «ا» = او العمل
[ج] «ا» = سوفسطائية «م ا» سفصطائية

مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط .

ولقد بلغ تعدي نظارهم في هذا المعنى على المسلمين ان فرقة من الأشعرية كفّرت مَن ليس يعرف وجود البارئ سبحانه بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم ، وهم الكافرون والضالون بالحقيقة(١) .

ومن هنا اختلفوا : فقال قوم « اول الواجبات النظر » ، وقال قوم « الايمان » ، اعني من قبل انهم لم يعرفوا اي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع التي دعا الشرع من ابوابها جميع الناس ، وظنوا ان ذلك طريق واحد . فأخطأوا [أ] مقصد الشارع ، وضلوا وأضلوا .

عصمة الصدر الأول عن التأويل

فان قيل: « فاذا لم تكن هذه الطرق التي سلكتها[ب] الأشعرية ولا غيرهم من اهل النظر هي الطرق المشتركة التي (٢) قصد الشارع تعليم [ج] الجمهور (بها وهي) (٣) التي لا يمكن تعليمهم بغيرها ، فأيّ الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه » ؟ قلنا : هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط ، فان الكتاب العزيز اذا تُؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس و(هذه هي) (٤) الطرق المشتركة لتعليم اكثر الناس والخاصة . واذا تؤمل الأمر ظهر انه ليس يلفى طرق مشتركة لتعليم الجمهور افضل من الطرق المذكورة فيه .

فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه ، او اظهر منها للجميع — وذلك شيء غير موجود — فقد ابطل حكمتها وابطل فعلها المقصود في افادة السعادة الانسانية . وذلك ظاهر جداً من حال الصدر الأول ، وحال مَن اتى بعدهم فأن الصدر الأول انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ، ومن كان منهم

(١) في مخطوط المكتبة الاهلية : « الكافرون الضالون بالحقيقة »
(٢) في طبعة القاهرة «الى» اما في مخطوط الاسكوريال ومخطوط المكتبة الاهلية «التي»
(٣) مذكور في مخطوط الاسكوريال، ولكن غير واضح في مخطوط المكتبة الاهلية بمدريد .
(٤) تضاف لتوضيح المعنى .

[أ] «م ا» = فاخطوا وكذلك «ا»
[ب] «ا» = سلكها
[ج] «م ا» = تعلم

وقف على تأويل لم ير ان يصرح به[١] . واما من اتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقاً .

كيفية التوفيق بين الحكمة والشريعة

فيجب على من اراد ان يرفع هذه البدعة عن الشريعة ان يعمد الى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء مما كلفنا اعتقاده ، واجتهد في نظره ظاهراً[٢] ما امكنه من غير ان يتأول من ذلك شيئاً الاّ اذا كان التأويل ظاهراً بنفسه — اعني ظهوراً مشتركاً للجميع. فان الأقاويل الموضوعة في الشرع لتعليم الناس اذا تؤملت ، يشبه ان يبلغ من نصرتها الى حد لا يخرج عن ظاهرها ما هو منها ليس على ظاهره الاّ من كان من اهل البرهان . وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الأقاويل .

فان الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز : احداها انه لا يوجد اتم اقناعاً وتصديقاً للجميع منها ، والثانية انها تقبل النصرة بطبعها الى ان تنتهي الى حــد لا يقف على التأويل فيها — ان كانت مما فيها تأويل — الاّ أهل البرهان ، والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق .

وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة : اعني ان تأويلهم لا يقبل النصرة ولا يتضمن التنبيه على الحق ولا هو حق[٣] ولذلك[٤] كثرت البدع[٥] .

وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه ، وان انسأ الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما تيسر لنا منه ، فعسى ان يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد . فان النفس مما تخلل هذه الشريعة

(١) ولذلك قال ابو بكر الصديق (ر) لما سئل عن معنى آية من القرآن الكريم : « اي سماء تظلني واي ارض تقلني ان فسرت كلام الله تعالى برأيي » ؟

(٢) في مخطوط الاسكوريال : « الى ظاهرها » .

(٣) في خطوط الاسكوريال : « تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق » .

(٤) في مخطوط الاسكوريال : ولهذا .

(٥) كثرت البدع : لم تحاول المعتزلة ان توجد نوعين من التعاليم : نوعاً يقتنع به اهل الخطابة ، ونوعاً آخر لاهل البرهان ، بل كان جل هم المعتزلة تفسير الشرع على ضوء العقل والدفاع عنه دفاعاً منطقياً . وتحاول الاشعرية ان يقفوا موقفاً وسطاً بين العقل والنقل . ولما يقول ابن رشد : « ولذلك كثرت البدع » ، فهو يقصد هنا ان من الفرق من تقيد بالظاهر ، ومنهم من تقيد بالباطن فقط ، ومنهم من وقف موقفاً وسطاً ، في حين ان الموقف الصحيح ، في رأيه ، هو ان يقف الخطابيون عند الظاهر وان ينفذ اهل البرهان الى الباطن . والشرع فيه باطن وظاهر . فمن حصر الشرع في ناحية واحدة فقط فقد اصبح مبتدعاً ، وهذا في الواقع ما فعلته مختلف الفرق .

من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة . فان الاذاية من الصديق هي اشد من الاذاية من العدو ، اعني ان الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ؛ فالاذاية ممن يُنسب اليها هي اشد الاذاية — مع ما يقع [١] بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة . وقد آذاها ايضاً كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون انفسهم اليها ، وهي الفرق الموجودة فيها . والله يسدد الكل ويوفق الجميع لمحبته ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضله وبرحمته.

وقد رفع الله كثيراً من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب ، وطرق به الى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق . وذلك انه دعا الجمهور من معرفة الله سبحانه الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين ، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في اصل الشريعة . والله الموفق والهادي بفضله [٢] .

(١) في مخطوط المكتبة الاهلية بمدريد: « توقع » .

(٢) جاء في خاتمة مخطوط المكتبة الاهلية : « كمل الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلواته على جميع الانبياء . وذلك في اليوم التاسع والعشرين من ربيع الآخر من سنة ثلاثة وثلاثين ..... » .

ضميمة

المسألة التي ذكرها الشيخ أبو الوليد في « فصل المقال »
رضي الله عنه

ادام الله عزتكم[١] ، وابقى بركتكم ، وحجب عيون النوائب عنكم .

لما فقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيراً ممن يتعاطى هـــذه العلوم ، وانتهى نظركم السديد الى ان وقفتم على الشك العارض في علم القديم سبحانه ، مع كونه متعلقاً بالأشياء المحدثة عنه ، وجب علينا لمكان الحق ولمكان ازالة هذه الشبهة عنكم ان نحل هذا الشك بعد ان نقول في تقريره . فان من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل .

والشك يلزم هكذا : ان كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل ان تكون ، فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها ؟ ام هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد ؟

فان قلنا انها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد ، لزم ان يكون العلم القديم متغيراً ، وان يكون اذا خرجت من العدم[٢] الى الوجود قد حدث هنالك علم زائد ، وذلك مستحيل على العلم القديم . — وان قلنا ان العلم بها واحد في الحالتين ، قيل « فهل هي في نفسها » — اعني الموجودات الحادثة — «قبل

(١) هذه الضميمة هي على شكل رسالة . ويجوز انها موجهة الى الخليفة الموحد ابي يعقوب يوسف ، اذ ان مثل هذا الدعاء المذكور في مستهلها (ادام الله عزتكم) لا يوجه الا الى صاحب الامر . ثم يذكر ابن رشد فيما بعد : « فهذا هو تقرير هذا الشك ... على ما فاوضناكم فيه » كأنه قد سبق البحث شفهياً في هذا الموضوع . ونحن نعلم ان ابن طفيل كان قد قدم ابن رشد الى الخليفة ابي يعقوب يوسف ودار الحديث بينهما حول مسألة قدم العالم ، واظهر الخليفة اطلاعاً واسعاً في الموضوع ، كان يشك ابن رشد ان يجد مثله حتى عند من يتعاطى الحكمة . — ونجد في بداية الرسالة ما يؤيد ذلك ايضاً اذ يقول ابن رشد : « لما فقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيراً ممن يتعاطى هـــذه العلوم » الخ... ولا يبعد ان يكون ما يورده ابن رشد في هذه الضميمة هو ذات الموضوع الذي دار حوله النقاش مع الخليفة بحضور ابن طفيل ، اعني مسألة قدم العالم ، اذ ان هذه المسألة تتعلق بمسألة الصفات الالهية (هل الارادة اسبق ام العلم ؟) فلا بد ان يكون الحديث وصل الى مسألة معرفة الله للكليات والجزئيات .

وإذا اخفى ابن رشد اسم من وجه اليه هذه الرسالة — وهو الخليفة — فكان ذلك حتى لا يظهر ميل الخليفة القوي الى الفلسفة والى البحث في مثل هذه المسائل .

(٢) العدم : هنا بمعنى « عدم الوجود » اذ ان الفلاسفة المشائين يقولون : يستحيل صدور شيء من لا شيء ، بل ان كل شيء من شيء . وكان ارسطو قد اعتبر المادة الاولى (الهيولى) قديمة وعليها تتعاقب الصور . والمعتزلة ايضاً متأثرون بهذا الرأي الارسطوطالي . فالمقصود هنا : مرور من اللاوجود الى الوجود ، اي من القوة الى الفعل (ومن كائن بالقوة الى كائن بالفعل) .

ان توجد كما هي حين (ما) وُجِدت» ؟ فسيجب ان يقـال « ليست في نفسها قبل ان توجد كما هي حين (ما)[1] وُجِدت » ، والاّ كان الموجود والمعدوم واحداً .

فاذا سلم الخصم هذا ، قيل له : «أفليس العلم الحقيقي هو معرفـة الوجود على ما هو عليه » ؟ —

فاذا قال : « نعم » ، قيل : « فيجب على هذا اذا اختلف الشيء في نفسه ان يكون العلم به يختلف ، والاّ فقد عُلِمَ على غير ما هو عليه » . فاذاً يجب احد امرين : اما ان يختلف العلم القديم في نفسه ، او تكون الحادثات غير معلومة له ، وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه .

ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حـال الانسان ، اعني من تعلق علمه بالأشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلّق علمه بهـا اذا وُجدت. فانه من البيّن بنفسه ان العلمّين متغايران ، والاّ كان جاهلاً بوجودها في الوقت الذي وُجدت فيه .

وليس ينجي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا ، بأنه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بموجود موجود . فانه يقال لهم : « فاذا وجدت ، فهل حدث هنالك تغير او لم يحدث» ؟ وهو خروج الشيء من العدم الى الوجود . فان قالوا : « لم يحدث» فقد كابروا . وان قالوا : « حدث هنالك تغيّر ، قيل لهم : « فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم ام لا » ؟ فيلزم الشك المتقدم . وبالجملة فيعسر ان يتصور ان العلم بالشيء قبل ان يوجد والعلم به بعد ان وُجد علم واحد بعينه. فهذا هو تقرير هذا الشك على ابلغ ما يمكن ان يقرر به ، على ما فاوضنا كم فيه .

وحل هذا الشك يستدعي كلاماً طويلاً ، الاّ انّا ههنا نقصد للنكتة التي بها ينحل. وقد رام ابو حامد حلّ هذا الشك في كتابه الموسوم بـ « التهافت » بشيء ليس فيه مقنع ، وذلك انه قال قولاً معناه هذا : وهو انه زعم ان العلم والمعلوم من المضاف ، وكما انه قد يتغير احد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه ، كذلك يشبه ان يعرض للأشياء في علم الله سبحانه ، اعني ان تتغير في انفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها . — ومثال ذلك في المضاف انه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته وزيد بعد لم

(١) اضيفت «ما» للتوضيح .

يتغير في نفسه[1] . وليس بصادق . فان الاضافة قد تغيرت في نفسها ، وذلك ان الاضافة التي كانت يمنة قد عادت يسرة ، وانما الذي لن يتغير هو موضوع الاضافة ، اعني الحامل لها الذي هو زيد. واذا كان ذلك كذلك ، وكان العلم هو نفس الاضافة ، فقد يجب ان يتغير عند تغير المعلوم ، كما تتغير اضافة الاسطوانة الى زيد عند تغيرها ، وذلك اذا عادت يسرة بعد ان كانت يمنة .

والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو ان يعرف ان الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود ، وذلك ان وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود . فلو كان ، اذا وجد الموجود بعد ان لم يوجد ، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث ، للزم ام يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علة له . فاذاً واجب ان لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث . وانما اتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث ، وهو قياس الغائب على الشاهد . وقد عرف فساد هذا القياس . وكما انه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله ، اعني تغيراً لم يكن قبل ذلك ، كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغيّر عند حدوث معلومه [أ] عنه .

فاذاً قد انحل الشك ، ولم يلزمنا انه اذا لم يحدث هنالك تغيُّر — اعني في العلم القديم — فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه ، وانما لزم الاّ يعلمه بعلم محدَث الاّ بعلم قديم ، لأن حدوث التغير في العلم عند تغيُّر الموجود انما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود ، وهو العلم المحدَث.

---

(١) تعليق الحوراني : في هذا المثال توجد ثلاثة عناصر : زيد والاسطوانة والعلاقة بينهما . حسب ما جاء في النص كما هو مذكور في مخطوط الاسكوريال (وكما قبله مللر وكذلك الطبعة المصرية) زيد لا يتحرك ، ولكن الاسطوانة تتحرك من جهة اليمين الى جهة اليسار ، وهكذا زيد لا يتغير في ذاته بينما العلاقة بينه وبين الاسطوانة تتغير .

واعتبر غوتييه في كتابه : « Traité décisif » هذا المثال مستحيلاً ، واستبدل زيداً بالاسطوانة والاسطوانة بزيد في النص بحيث ان الاسطوانة تبقى ثابتة وزيد يتحرك من جهة اليمين الى جهة اليسار بالنسبة الى الاسطوانة (انظر النص عند غوتييه وترجمته في ص ٣٦ وملاحظاته ص ٨٣—٨٤) . واهم اعتراض لغوتييه على نص مخطوط الاسكوريال هو انه من المستحيل ان تتحرك الاسطوانة ، ولو انه لم يذكر هذا الاعتراض في ملاحظاته ٨٣ و٨٤ . لمن الغريب فعلاً ان تتحرك اسطوانة حتى ولو كانت من مادة اخف من الحجر . ولكن مخطوط الاسكوريال متماسك في كل هذا الجزء .

[أ] «ا» = مفعوله

فاذاً العلم القديم انما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدَث ، لا انه غير متعلق اصلاً كما حُكِي عن الفلاسفة انهم يقولون لموضع هذا الشك انه سبحانه لا يعلم الجزئيات . وليس الأمر كما تُوُهِّم عليهم ، بل يرون انه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدَث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها ، اذ كان علةً لها لا معلولاً عنها كالحال في العلم المحدث . وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب ان يُعتَرف به .

فانه قد اضطر البرهان الى انه عالم بالأشياء لأن صدورها عنه انما هو من جهة انه عالم ، لا من جهة انه موجود فقط او موجود بصفة كذا ، بل من جهة انه عالم ، كما قال تعالى : « أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ »؟ (سورة الملك (٦٧) آية ١٤) . وقد اضطر البرهان الى انه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدَث . فواجب ان يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيَّف ، وهو العلم القديم سبحانه. وكيف يُمكن ان يُتصوَّر ان المشَّائين من الحكماء يرون ان العلم القديم لا يُحيط بالجزئيات ، وهم يرون انه سبب الانذار في المنامات والوحي وغير ذلك من انواع الالهامات؟

فهذا ما ظهر لنا في وجه حل هذا الشك ، وهو امر لا مرية فيه ولا شك . والله الموفق للصواب والمرشد للحق . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

كمل والحمد لله رب العالمين وصلى على محمد وعلى —— ينعم ويتمم ——

كان على غوتييه ان يأتي بأربعة تعديلات حتى يصل الى معنى متماسك ومتفق مع قواعد اللغة (انظر اعلاه ص ٣٩) ، وكان عليه ان يأتي بتعديل خامس في طبعة مللر (ص ١٣٠ سطر ٦) وطبعة غوتييه ص ٣٦ سطر ١٢) « تغيره » بدلاً من « تغيرها ».— هكذا اذا كان غوتييه على حق فناسخ مخطوط الاسكوريال بدل ان يكون ناسخاً غير زكي (كما يدعي غوتييه ملاحظته رقم ٨٤) فهو ناسخ يتتبع بانتباه الفكرة وقواعد اللغة في هذا الكلام . لقد اضطر غوتييه ان يترجم « تعود » و « عادت » في كل هذا القسم بـ se trouver بالنسبة الى هذه الاسطوانة التي اعتبرها ثابتة ، غير متحركة ، بينما الفعل « عاد » يدل على التغير .

ان الطبعة الثالثة (ملاحظة رقم ٨٤) لغوتييه التي تشير الى مقارنة مع افلاطون (في محاورة تيتياتوس ١٥٥ ب—س). لا وزن لها اذ انه لا يوجد ما يثبت ان ابن رشد يتتبع مثلاً مقتبساً من افلاطون بل اننا نجد تقارباً اصدق مع كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي (طبعة الاب بويج ، بيروت ١٩٣٧ ص ٢٣٠ السطران ١ و٢) حيث جاء : « فان تحول الشيء الذي كان على يمينك الى شمالك ، تغيرت اضافتك ، ولم تتغير ذاته بحال ... » .

والترجمة اللاتينية التي قام بها ريموند مارتن Raymund Martin (حوالى عام ١٢٧٦–١٢٧٨ م) تتفق مع مخطوط الاسكوريال، وكذلك الترجمات العبرية التي قام بها تودرس Todros ومجهول .

ملاحظات وتعليقات

اولاً : العنوان (انظر الصفحة ٢٧)

في مستهل مخطوط الاسكوريال يبدو العنوان كما قرأه مللر Müller وكما وافق عليه فيما بعد الناشرون ، وهو :

« كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » .

ان الكلمات : « تقرير ما بين الشريعة » غير ظاهرة ، وبالجهد الجهيد يمكن قراءتها ، اما الكلمات « ما بين الشريعة » فانها واضحة في النص وفي مصادر اخرى . لكن كلمة « وتقرير » فانها غير موجودة في مخطوط آخر ، ومن المؤكد انها تقرأ على هذه الصورة ، وذلك ما يتفق والمعنى والاملاء اذ ان (الراءين) في كلمة « تقرير » واضحتان. وهناك امكان ترجيح « بما » على « ما » من ناحية اللغة والمعنى ، ولكن لا يمكن القطع في ذلك .

اما مخطوط المكتبة الاهلية فانه بغير عنوان .

ويذكر ابن ابي اصيبعة (المتوفى عام ١٢٧٠ م) في كتابه « عيون الانباء في طبقات الاطباء » (طبعة مللر ، كونكسبرغ سنة ١٨٨٤ ، ج ١١ ، ص ٧٧) العنوان هكذا : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » (في ثلاث مخطوطات — راجع ملاحظات مللر ، ج ٢ ، ص ٤٥) . وهذا العنوان يتفق مع ما جاء في مخطوط الاسكوريال ما عدا كلمة « وتقرير » ، وذكر حرف « في » قبل كلمة «ما» ، وتقديم كلمة « الحكمة » على كلمة « الشريعة » .

ويذكر رينان في كتابه : Averroès et l'averroisme الطبعة الثالثة — باريس سنة ١٨٦٦ ص ٤٥٧) : ان الذهبي في تاريخه (صفحة ٨٠ ظ من المخطوط رقم ٧٥٣ المحفوظ في المكتبة الامبراطورية) ذكر عنوان الكتاب هكذا : « كتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » .

والعنوان في الترجمات العبرية متفق تماماً مع عنوان الذهبي هذا .

وفي مخطوطين آخرين لكتاب ابن اصيبعة المذكور اعلاه جاء العنوان هكذا :

« فصل المقال في الموافقة بين السنة والشريعة » .

هنا على الاقل كلمة « السنة » خطأ حتماً . ولكن هناك ما يؤكد كلمة « الموافقة » ، وذلك عندما يحيل ابن رشد نفسه في كتاب « المناهج » على كتاب « فصل المقال » يذكر : « قول في موافقة الحكمة الشريعة » (اعني فصل المقال) .

وجاء ايضاً في « المناهج » : « قول افردناه (الى) مطابقة الحكمة للشرع » . وجاء ايضاً : « وصول الشريعة ... اشد مطابقة للحكمة » .

ويذكر ابن طفيل في « حي بن يقظان » (طبعة غوتييه — الطبعة الثانية ، بيروت ، سنة ١٩٣٦ ، ص ١٤٤ ، سطر ١١) : « تطابق عنده المعقول والمنقول » .

وهكذا يوجد ما يبرر كلمة « موافقة » او كلمة « مطابقة » المذكورتين في العنوان .

وفي قائمة مؤلفات ابن رشد في الاسكوريال (قائمة كاسيري Casiri رقم ٨٧٩ الصفحة ٨٢) التي يذكرها رينان Renan في كتابه: Averroès ص ٤٦٣ ، العنوان مذكور هكذا : « فصل المقال في اصول » وهذا ايجاز لا يدل على المعنى الكامل .(ح)

ثانياً : التذكية (انظر صفحة ٣١)

جاء في مخطوط المكتبة الاهلية بمدريد وفي مخطوط الاسكوريال « التذكية » (Sacrifice) مرتين .
وجاء في الترجمة العبرية (مخطوط اكسفورد) «التذكية» ، ولم تفهم هذه الكلمة اذ انها اعتبرت

اسماً لمرض. وفي الترجمة العبرية (مخطوط لندن) ورد « التركية » تحريفاً لـ « التزكية » او « التذكية ». وهكذا لا يوجد مخطوط يعتمد عليه كحجة لقراءة « الـ« التزكية » . و « التزكية » وردت في طبعة مللر خطأ (في ص ٣ سطر ٢١) ، وقد صحح ذلك مللر نفسه في ترجمته الالمانية ص ٤ هامش ٢ . — ولكن طبعة القاهرة فضلت « التزكية » في المرتين (اللتين وردت فيهما هذه الكلمة) . وتابع غوتييه الطبعة المصرية في كتابه : Recueil وتمسك بذلك في كتابه Traité décisif بالرغم من انتقاد غولدسيهر له . لقد اوضح غولدسيهر في : Revue de l'histoire des religions المجلد ٤٢ (سنة ١٩٠٥) ص ٢٢٥ — ٢٢٦ انه اذا كان ابن رشد قصد هنا « التطهير » من حيث هو « طقس » لكان استخدم كلمة « تطهير » لا كلمة « تزكية» والانـاء الذي يستخدم لذلك لا يمكن ان نسميه «آلة» . واعتراض غوتييه لكلمة « التذكية » الـذي ذكره في كتابه : Traité dècisif ملاحظة رقم ١٧ هو : «من الطبيعي جداً ان نشبه القياس بآلة التطهير (العقلي) عما ان نشبهه بآلة النحر (السكين الذي يستخدم في ذبح الضحية) .

ولكن غولدسيهر ، (في المرجع المذكور اعلاه) قد اوضح ان تشبيه النشاط النظري بعملية ذبح الضحية حسب ما يأمر به الشرع لهو تشبيه لا ينفر منه العرب في العصر الوسيط بقدر ما ينفر منه الذوق الحديث .

وربما نستطيع ان نتقدم في ذلك ، فنقول: «تحاجّ ابن رشد في هذا النص ليثبت انه لا ضير في استخدام شيء (آلة) يعود الى غير المؤمن ، طالما ان هذا الشيء يؤدي غرضه . ولكن ليس من السهل على المرء ان يقبل هذا القول كأنه خاص بالسكين التي تستخدم في ذبح الحيوانات بدلاً من ان يخص الاناء الذي يستخدم للوضوء .

ولكي نكون منصفين لغوتييه علينا ان نذكر انه قبل ان ينشر كتابه: Traité décisif بدا له انه جاء في مخطوط المكتبة الاهلية كلمة « التزكية » (انظر الونزو M. Alonso في مجلة الاندلس رقم ٧ سنة ١٩٤٢ ، ص ٤٨٩) . (ح)

ثالثاً : الطرق الثلاث (انظر صفحة ٥٠)

جاء في كل من مخطوط المكتبة الاهلية ومخطوط الاسكوريال: « الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم اكثر الناس والخاصة » .

لقد اخذ بهذا النص المترجم العبري في العصر الوسيط . وكذلك اخذ به جميع الناشرين المحدثين . ولكن النص ، على هذا الشكل ، غير مرض . وهناك اتجاهان في تأويل هذا النص:

اولاً : جاء في الترجمة العبرية ما ترجمته : « ان الطرق الثلاث التي في متناول جميع الناس والطرق المشتركة لتعليم اكثر الناس والاقل (الخاصة) . — هذه الترجمة تتفق تماماً ومعنى النص العربي كما هو وارد . ولكن هذه الترجمة تعتبر « الطرق المشتركة » طرقاً مضافة الى الطرق الثلاث ، بينما يتضح في اماكن اخرى سابقة ان الطرق المشتركة هي طريقان من ثلاث طرق ، والطريقان هما « الجدلي » و « الخطابي » .

واعتبر مللر ، في ترجمته الالمانية كلمة « الخاصة » صفة راجعة لكلمة « الطرق » المذكورة ثانية ، لا كاسم يكوّن جملة مع كلمة « لتعليم » . وهكذا جعل مللر مجموع الطرق ست.

وترجم غوتييه النص هكذا : « الطرق الثلاث : (الطريقة) التي توجد لجميع الناس (والطريقة) المشتركة لتعليم اكبر عدد (اكثر الناس) ، و (الطريقة) الخاصة . (ويجاري الونزو Alonso غوتييه في ذلك).

ان هذا التأويل يعتبر خطوة الى الامام بالنسبة الى التأويل الاول ، اذ ان الكلمات الاخيرة يجب ان تحدد الطرق الثلاث ، لا ان تضيف اليها طرقاً اخرى . ولكن هذا التحديد بدأ من لفظ غير ملائم ، اي انه بدأ عند كلمة « الموجودة » (كما جاء في نص المخطوط) . ويبدو لي من الغريب في اللغة العربية ان يبدأ مثل هذا التحديد بواسطة لفظ هو تابع ، وخصوصاً ان كلمة « الطريقة » المذكورة ثانية هي تكرار لكلمة « الطرق » المذكورة اولاً (في النص) . — ثم ان الطرق الثلاث المذكورة هكذا لا تتفق مع اية من الفقرات الاخرى — في الكتاب . — وكلمة « الطرق » المذكورة اولاً ليس لها صفات مميزة ، اذ ان مفهوم « جميع الناس » متضمن في مفهوم كلمتي « المشتركة » و « الخاصة » من الطرق .

وغوتييه مضطر ان يدخل في « الطريقة الثانية » التي يذكرها الطريقتين المشتركتين . ولم يرد غوتييه ، في ملاحظته الطويلة رقم ٧٠ في كتابه : Traité على هذه الاعتراضات .

ونستطيع ان نحل هذه الصعوبات بأضافة (هذه هي) او (اعني) قبل كلمة « الطرق » الثانية . فلا يعود هناك زيادة (في الطرق) ، بل توضيح . ويكون المعنى متفقاً تماماً مع مبدأ الطرق الثلاث .

ونترجم هكذا : « الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس هي (اعني) الطرق المشتركة لتعليم اكثر الناس والطريقة الخاصة » . اني اوافق مللر في اعتباره كلمة « الخاصة » وصفاً لطريقة معينة . ويجب ذكر الطريقة الثالثة ، وهي الطريقة البرهانية — ويلاحظ ان لفظ « طريق » هو عادة مؤنث .

تبقى صعوبة واحدة : كيف يمكن ادماج الطريقة الخاصة في قائمة للطرق « موجودة لجميع الناس »؟
— ان ابن رشد يعني ان الطرق فيما بينها تخدم جميع الفئات من الناس ، وهو يذكر الثلاث طرق ويقول انها خاصة بالابيض والاسود (ح) .

الآيات التي ذكرها ابن رشد في كتاب « فصل المقال »

الصفحة		سورة آية
٢٨	« فاعتبروا يا اولي الابصار »	٥٩ /٢
٢٨	« او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء »	٧ /١٨٤
٢٨	« وكذلك نُري ابراهيم ملكوت السموات والارض »	٦ /٧٥
٢٨	« افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت » ؟	٨٨ /١٦–١٧
٢٨	« ويتفكرون في خلق السموات والارض »	٣ /١٩١
٣٥	« ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن »	١٦ /١٢٥
٣٦	« هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً ثم استوى الى السماء فسوّاهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم »	٢ /٢٨
٣٦	« ثم استوى الى السماء وهي دخان »	٤١ /١١
٣٦	« أن ربكم الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار »	٧ /٥٣
٣٦	« هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الى قوله : والراسخون في العلم »	٣ /٧
٤٢	« وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء »	١١ /٧
٤٣	« يوم تبدل الارض غير الارض والسموات »	١٤ /٤٨
٤٧	« وما يعلم تأويله الا الله »	٣ /٧
٤٩	« ان الشرك لظلم عظيم »	٣١ /١٣
٥٣	« ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اتيتم من العلم الا قليلاً »	١٧ /٨٥
٥٤	« وكتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون »	٢ /١٨٣
٥٤	« لن ينال لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم »	٢٢ /٣٧
٥٤	« ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر »	٢٩ /٤٥
٥٥	« انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال »	٣٣ /٧٢
٦٢	« الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟ »	٦٧ /١٤

الاحاديث التي ذكرها ابن رشد في الكتاب

	الحديث
٣٤	صدق الله وكذب بطن اخيك
٣٦	حديث النزول : « وردت الروايات المشهورة بان جبريل كان ينزل على النبي في صورة دحية الكلبي وان ابن العباس رآه في صورته »
٣٨	« حدثوا الناس بما يعرفون ، اتريدون ان يكذب الله ورسوله ؟ »
٤٣	اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران ، واذا اخطأ فله اجر .
٤٥	امرت ان اقاتل النـــاس حتى يقولوا لا اله الا الله ويؤمنوا بي .
٤٦	(قال (ص) في السوداء اذ اخبرته ان الله في السماء) : « اعتقها فأنها مؤمنة »

فهرس

١ تمهيد
٤ ترجمة مقدمة الدكتور جورج الحوراني
١١ ابن رشد : حياته – آثاره – ابن رشد الشارح – نزعة التوفيق عند ابن رشد
١٦ مقدمة تحليلية لكتاب « فصل المقال »
٢٤ مقدمة تحليلية للضميمة
٢٧ كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» الفلسفة والمنطق والشريعة : هل اوجب الشرع الفلسفة ؟
٢٨ المنطق
٣٠ علوم غير المسلمين وحكمها
٣٢ لا يمكن لفرد واحد ادراك العلوم
٣٣ الفلسفة ومعرفة الله تعالى
موافقة الشريعة لمناهج الفلسفة
٣٥ التوافق بين المعقول والمنقول
٣٧ استحالة الاجماع العام
٣٨ تكفير الغزالي لفلاسفة الاسلام
٣٩ هل يعلم الله تعالى الجزئيات ؟
٤٠ تقسيم الموجودات ورأي الفلاسفة فيها – اختلاف المتكلمين في القدم والحدوث
٤٢ تأويل بعض الآيات (ويدل ظاهرها على وجود قبل وجود العالم)
٤٣ خطأ الحاكم وخطأ العالم (أي خطأ معذور)
٤٤ الاصول الثلاثة للشرع ، والايمان بها .
٤٥ تأويل ظاهر الآيات والاحاديث : اهل البرهان واهل القياس
٤٧ اختلاف العلماء في احوال المعاد
٤٩ احكام التأويل في الشريعة للعارفين
اقسام العلوم الدنيوية والاخروية
٥٠ تقسيم المنطق والبرهان
٥٤ الشرع يصلح النفوس والطب يصلح الابدان
٥٥ ما اخطأ فيه الاشعريون
٥٦ عصمة الصدر الاول عن التأويل
٥٧ كيفية التوفيق بين الحكمة والشريعة
٥٩ ضميمة المسألة التي ذكرها ابو الوليد في « فصل المقال »
٦٣ ملاحظات وتعليقات : اولا العنوان
ثانياً : التذكية
٦٤ ثالثاً : الطرق الثلاث
٦٦ الآيات التي ذكرها ابن رشد في كتاب «فصل المقال »
٦٧ الاحاديث التي ذكرها ابن رشد في الكتاب

انجزت المطبعة الكاثوليكة في بيروت
الطبعة الثانيـــة من هذا الكتاب في
الثلاثين من شهر تموز سنة ١٩٦٨

٦٨/ ٧/ ٣٠



التوزيع : المكتبة الشرقية - ساحة النجمة
ص.ب : ١٩٨٦ - بيروت، لبنان